

Monatshefte

der

Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.

Achter Band.

Erstes und zweites Heft.

Januar — Februar 1899.

Berlin 1899.

R. Gaertners Verlagsbuchhandlung

Hermann Heyfelder.

SW. Schönebergerstrasse 26.

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post **jährlich 10 Mark.**

Inhalt

des ersten und zweiten Heftes 1899.

Abhandlungen.

Besprechungen und Anzeigen.

Nachrichten und Bemerkungen.

Zuschriften bitten wir an den Vorsitzenden der C.G., Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller, Berlin W.-Charlottenburg, Berliner Str. 22 zu richten.

Die Monatshefte der C.G. erscheinen **monatlich** (mit Ausnahme des Juli und August). Die Ausgabe von **Doppelheften** bleibt vorbehalten. Der Gesamtumfang beträgt vorläufig 20—25 Bogen.

Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre **Jahresbeiträge**; falls die Zahlung der letzteren bis zum 1. Juli nicht erfolgt ist, ist die Geschäftstelle zur Erhebung durch Postauftrag unter Zuschlag von 60 Pf. Postgebühren berechtigt. — Einzelne Hefte kosten 1 Mk. 25 Pf.

Jahresbeiträge, sowie einmalige und ausserordentliche Zuwendungen bitten wir an das **Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse** zu senden.

Bestellungen übernehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes, die Postämter — Postzeitungsliste Nr. 4996 — und die Geschäftstelle der Comenius-Gesellschaft, Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Für die Schriftleitung verantwortlich: **Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller.**

Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

VIII. Band. 1899. Heft 1 u. 2.

Vernunft und Offenbarung.

Anthropologisch-philosophische Erörterungen

von Dr. **Wilh. Tangermann** in Köln.

„Wenn nicht die Götter selbst das Göttliche enthüllen,
Magst Du das All durchspähn, Du wirst es nicht ergründen."

Sophokles.

I.

Wer sich angesichts der extremen Richtungen und Strömungen einer realistisch gesinnten Gegenwart nach Lebensformen gesehnt, denen schöne Sitte und edle Geistesbildung ein ideales Gepräge geben und in denen das echte Gold religiöser Gesinnung und humaner Gesittung den innerlichen Kern bildet, während die heutige Welt es zu buntem Flitter und gleissendem Schaumgold verarbeitet, der wird sich aus der Vielgeschäftigkeit des äussern Lebens mehr nach innen zu sammeln das Bedürfnis fühlen. Nicht unsere ganze Kraft soll auf den Kampf des Lebens verwendet werden, obwohl die Anforderungen desselben sich masslos gesteigert haben und die Gefahr nahe liegt, durch dieselben ganz aufgesogen zu werden. Wir haben in Mitte der ewigen Unruhe ein Leben des Friedens, in Mitte der rastlosen Thätigkeit innerhalb des engeren Berufskreises Stunden der Musse zu suchen, welche sowohl unserm Geiste eine angemessene Erholung gewähren als auch diesen seinem innern Wesen nach weiter entwickeln und zu einer höheren Vernunfteinsicht führen. „Nicht nur durch jene Erfrischung", sagt ein tiefsinniger Denker der neueren Zeit, „die allerdings schon in der Abwechselung der Arbeit liegt, soll uns die Musse zu neuer Anstrengung stärken, sondern sie soll uns jene Allseitigkeit der

Ausbildung unseres ganzen Wesens möglich machen, welche das kämpfende Leben mit seiner unvermeidlichen Teilung der Arbeiten versagt.“ Auch die Beschäftigung mit einzelnen Wissenschaften bietet dieser Musse nicht den wahren entsprechenden Inhalt, denn wir werden ja dadurch nur zu bald in die Mühen und Einseitigkeiten der Einzelforschung verstrickt, wie sie die ausschliessliche Richtung auf ein bestimmtes in sich begrenztes Gebiet notwendig herbeiführt. Wohl aber bedürfen wir, um das eigene geistige Dasein zu einem erhöhten Bewusstsein zu bringen, des philosophischen Denkens, worunter wir hier das Sichvertiefen in das innerste Wesen des Menschen, die tiefere Erfassung der Idee in ihrer Erscheinung verstehen, also die Erforschung der wichtigsten Fragen des Lebens und der Thatsachen des innern Bewusstseins als die eigentlichen Aufgaben betrachten. Die Philosophie, als Universalwissenschaft gefasst, kann allerdings den Charakter einer strengen mühsamen Gedankenarbeit nicht verleugnen, sie ist in Wirklichkeit ihrem eigentlichen Wesen gemäss darauf hingewiesen, sich über den beengenden und abgegrenzten Gesichtskreis der einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen in allumfassender Weise zu erheben. Das philosophische Denken in diesem Sinne ist verallgemeinernd und vereinzelnd zugleich; es konzentriert sich in der Wechselbeziehung zwischen Einzelwesen und Gemeinschaft, zwischen der freien Persönlichkeit und der weltumfassenden Allgemeinheit. Es hat seine Lebenswurzel in dem ewigen Gehalt des Allgemeinen und schafft sich aus diesem das charakteristische Gepräge für die eigene persönliche Lebensform. Es entwickelt die Grundsätze der Vernunft, bildet diese aber nach Massgabe und nach dem Bedürfnis der Persönlichkeit gedankenvoll aus, wodurch die Geistesbildung ihre scharf ausgeprägte Eigentümlichkeit erlangt, so dass der Mensch im eigentlichen Sinne des Wortes ein Mikrokosmos wird. Niemand kann etwas Vollgültiges, Bedeutendes vollbringen, so lange er sich in einer seinem eigenen Wesen fremden Richtung bewegt. Das gilt, wie von ganzen Völkern und Nationen, so auch von dem einzelnen Menschen. Also auch das philosophische Denken muss sich gewissermassen individualisieren, wenn es für den persönlichen Lebensberuf fördernd und fruchtbringend sein soll. Die Ausbildung jener eigentümlichen Anlage, wodurch der Einzelne sich als Persönlichkeit von andern unterscheidet, ist und bleibt für jedes höhere Geistesstreben das

würdigste Ziel. Jeder muss seine Eigentümlichkeit aufsuchen, die störenden fremdartigen Elemente entfernen und seine ganze Individualität von den die vollständige Entwickelung hemmenden Einflüssen befreien. Dadurch allein gelangt er zu einer harmonischen Bildung. Das Vernunftgemässe wahrer Geistesbildung besteht also in einer vollen reichen Entfaltung des rein Persönlichen. Und ebenso besteht die Ausbildung des Individuums in sittlich-religiöser Beziehung nicht in dem Anstreben eines allgemeinen Ideals mit Verwischung jeder Eigentümlichkeit, sondern in der möglichst reinen ungetrübten Darstellung und Entwickelung der menschlichen Individualität.

Man hat es der Gesellschaft Jesu nachrühmen wollen, dass sie in den trüben Zeiten des 17. Jahrhunderts viel für die Kultur und Geistesbildung gethan habe. Man hat ihre Erziehungsgrundsätze und ihre Schulen gerühmt, aber in der gerechten Anerkennung des Guten, das sie gewirkt, es nur zu sehr übersehen, dass gerade die Jesuiten die Entwickelung der deutschen Eigenart gehemmt und zurückgedrängt haben. Die Geschichte beweist es, dass ihre Wirksamkeit in die innere Lebensfülle des deutschen Nationalcharakters sehr düstere Schatten geworfen hat. In dem unfruchtbaren Streben, die Geheimnisse der übersinnlichen Welt den hergebrachten Formeln begriffsmässigen Denkens zu unterwerfen und das alte Zerrbild der Wahrheit, das für den Parteigeist absolutistischer Bestrebungen viel brauchbarer als das richtige Urbild ist, neu zu beleben, haben sie mit den übrigen dienstbeflissenen Theologen der damaligen Zeit gewetteifert und dadurch der Sache des wahren Christentums unendlich viel geschadet. In ihren Schulen wurde allerdings eine lateinische Redefertigkeit, eine gewisse Meisterschaft im lateinischen Ausdruck erreicht, wie sie heutzutage vielen deutschen Gelehrten abgehen mag. Aber das höhere Ziel pädagogischen Strebens und die wahre Aufgabe des Lehrens und Lernens, nämlich die Entwickelung und Ausbildung des höheren, das Reich der Ideen vermittelnden Denkvermögens, sowie die Veredelung des Herzens durch die Pflege des Gefühls für alles Gute, Wahre und Schöne, haben sie bei ihrer einseitigen Verstandesrichtung unbeachtet gelassen. Die deutsche Sprache, so überaus reich und bildungsfähig in ihrer elastisch biegsamen Natur, entartete unter ihren Einwirkungen und in Folge des unaufhörlichen Gezänkes über unlösbare Fragen zu einer unsagbaren

Roheit. Für die Naturwelt und den Reichtum ihrer Gestaltenfülle hatte man wenig Sinn und Verständnis; ihre inneren Gesetze wie ihre äussern Formen und Erscheinungen blieben unbeachtet und unverstanden, oder sie wurden zu Zerrbildern gemacht, um den kasuistischen Hirngespinsten als rednerische Figuren und allegorische Bilder zu dienen. Die christliche Sittenlehre zerbröckelte durch das System des Probabilismus in eine Reihe von Wahrscheinlichkeiten und blossen Möglichkeiten, zwischen denen die persönliche Willkür nur zu wählen brauchte, um nach Pflicht und Gewissen zu handeln. Alle sittlichen Ideen wurden von der sichtbaren Kirche und nach den Regeln einer spitzfindigen Kasuistik gemessen, und der absolute Gehorsam gegen die Obern musste das persönliche Gewissen ersetzen, so dass an die Stelle sittlicher Lauterkeit die sophistische Deutung einer probablen Meinung, an die Stelle einfacher evangelischer Moralprinzipien die Lüge der reservationes mentales mit ihrer schlauen Berechnung getreten war. Der Jesuit Busenbaum, der 1640 die Moral in Köln lehrte und später Rektor des Kollegiums in Münster wurde, lehrt in seinem Hauptwerk „Medulla theologiae moralis“ wörtlich: „Wer auch äusserlich geschworen hat, ohne den Willen zu schwören, ist nicht gebunden.“ (Qui exterius tantum juravit, sine animo jurandi, non obligatur.) Angesichts solcher rückhaltslos ausgesprochenen Grundsätze wird man die sittliche Entrüstung des gelehrten Benediktiners Mabillon erklärlich finden, wenn er sich in scharfen Ausdrücken über die dem Evangelium widersprechenden verderblichen Grundsätze der Jesuiten auslässt und ausdrücklich sagt: „dass die heidnische Sittenlehre eine solche angeblich christliche Moral beschäme“. Wie hätte auch ein ganzes Zeitalter immer tiefer in Barbarei und Geistlosigkeit versinken, immer weiter von der ursprünglichen Reinheit des Glaubens sich entfernen, die Grundideen des Christentums und der Humanität aus dem Auge verlieren und sich bis zu den Gräueln der Hexenprozesse verirren können, wenn nicht die Verderbnis des kirchlichen Lebens bis zu den tiefsten Grundlagen staatlicher Organisationen gedrungen war? Der von den Theologen ausgegangene Hass gegen selbständige Gedanken machte jedes höhere wissenschaftliche Streben wie jede edle humane Gesittung unmöglich. So ging z. B. der Widerwille gegen die sich verbreitende kartesianische Philosophie so weit, dass man die hervorragendsten Anhänger derselben, einen Male-

branche, Thomassin, Arnauld, Nicole, Pascal, für Atheisten erklärte. Man konnte ja nur in der gewohnten scholastischen Weise denken, und wenn auch das eigentliche Mittelalter mit dem Ende des dreissigjährigen Krieges vollends zu Grabe gegangen war, so wusste man doch an dem überkommenen wissenschaftlichen Standpunkt mit unbeugsamer Hartnäckigkeit festzuhalten und demselben mit allen Sophismen des Verstandes das Wort zu reden, wie es trotz des fortschreitenden Denkens einer erweiterten Kultur auch noch in unsern Tagen geschieht. Und doch — bei allem Aufwand von Verstand so wenig Vernunft! Woher mag das kommen? Der Verstand sitzt im Unterhause, die Vernunft aber im Oberhause, wo auch die Ideen sich heimatlich niedergelassen. Kann wohl, wo diese gänzlich fehlen, von Vernunfterkenntnis die Rede sein und von eigentlicher Geistesbildung? Wo die Ideen mangeln, geht die höhere Würde des Denkens und mit dieser die wahre Bildkraft des Geistes verloren. Darum ist auch der Gottesbegriff der mittelalterlichen Scholastik, weil ohne wirkliches Leben, für uns so wenig befriedigend. „Deus est mera et simplicissima essentia“, heisst es — also ein bestimmungsloses Sein, in welchem Sein und Denken und Wollen sich nicht unterscheiden und die Fülle des biblischen Realismus durch die Abgezogenheit des Begriffs gänzlich verflüchtigt wird. Der strenggläubige Protestantismus wusste diese scholastische Metaphysik durch keine lebenswarme zu ersetzen, und während man sich über die Stellung der Vernunft zum Offenbarungsglauben in masslosen Kämpfen und endlosen Streitigkeiten gegenseitig ermüdete, hatte man den wahren Begriff der „Vernunft“ entweder verloren oder denselben sich niemals zum Verständnis gebracht. Darin liegt die Quelle vieler Irrtümer und Missverständnisse auch für unsere Zeit und wenn wir uns über die verschiedenen Denkrichtungen und ihr Verhältnis zur Religion klar werden wollen, so wird es vor allem darauf ankommen, dass wir uns über den Begriff „Vernunft“ verständigen; denn die Frage nach dem Wesen und Inbegriff derselben ist der Angelpunkt aller philosophischen Kämpfe und aller Streitfragen zwischen Religion und Philosophie. Während die einen behaupten, in Sachen der Religion habe die Vernunft eine durchaus untergeordnete Bedeutung und sie müsse sich unbedingt der Glaubensautorität unterwerfen, erklären die andern sie für die einzige Quelle der Religion und für die allein zuständige Richterin in Glaubens-

sachen. Beide Richtungen haben zu grossen Einseitigkeiten geführt, weshalb ein tiefsinniger Denker, Hamann, einst mit Recht gesagt: dass aller Zwiespalt mit der Offenbarung aufhören würde, „sobald man erst wisse, was Vernunft sei“.

II.

Giebt es nun eine reine absolute Vernunfterkenntnis, die der Mensch von Natur in sich selbst besitzt und die er nur durch Denken sich zum Bewusstsein zu bringen hat? Oder hat der menschliche Geist nur der Idee nach die Wahrheit als einen keimartigen Inhalt in sich, welcher erst durch eine höhere Einwirkung von oben geweckt, durch die sich offenbarende Thätigkeit Gottes entwickelt werden muss? Ist die Kraft der Erkenntnis ungeschwächt und ungetrübt, wie sie aus dem schöpferischen Urgeist hervorgegangen, oder ist sie in Folge des sittlichen Verfalls geschwächt oder getrübt worden? Ist die Quelle der vernünftigen Erkenntnis nur das Wissen, sofern der menschliche Geist dasselbe aus sich oder aus der äussern Natur geschöpft hat, oder ist auch vielleicht der Glaube eine Quelle, woraus der denkende Geist sich höhere Wahrheiten zum Bewusstsein bringt? Ist die ideale Kraft der Vernunft nicht verschieden von der wirklichen empirischen Vernunft, wie wir sie erfahrungsmässig allüberall im Leben finden? Das sind allerdings weitgreifende Fragen, deren Beantwortung für uns von der grössten Wichtigkeit sein muss. Nun ist aber alles in diesem Leben sehr relativ und auch der individuell persönliche Geist kann sich des Gefühls nicht erwehren, dass er nicht vollkommen frei, unabhängig und unbedingt, sondern in seiner ganzen Daseinsweise abhängig, bedingt und endlich ist. Und er ist dieses eben dadurch, dass er in einem andern unerschaffenen Geist, in Gott dem Unendlichen wurzelt und nicht wie der absolute Geist der immanente Grund seiner eigenen Existenz ist. Was ist denn nun die Vernunft ihrer Wirklichkeit nach, soweit die Psychologie, Geschichte und persönliche Erfahrung uns darüber belehren? Die Vernunft ist ein Vermögen, eine Kraft zur Erkenntnis idealer Wahrheiten, eine dem Menschen eingeborne Anlage, das Wahre in göttlichen und menschlichen Dingen zu erkennen, die aber wie jede Kraft, wie jedes geistige Vermögen der Entwickelung, Bildung und Erziehung bedürftig ist. Unsere heutige Vernunft ruht

auf den geistigen Errungenschaften einiger Jahrtausende und ist namentlich unter den Einwirkungen des Christentumes zur Entwickelung gekommen. Obwohl sie als Anlage in ihrem innern Wesen immer und überall dieselbe ist, so hat sie sich doch in ihren wirklichen Ergebnissen, wie die Geschichte bezeugt, sehr mannigfach gestaltet. Durch das Bearbeiten der Vorstellungen und Begriffe, die der Mensch bei jeder neu entdeckten Thatsache in der sichtbaren Welt nach dem bereits errungenen Bildungsgrade sich von den Dingen machte, kam er zu einer klareren Einsicht in die Verhältnisse der Welt und ihre Beziehungen zum Menschen. Er brachte durch seine sich entwickelnde Denkthätigkeit allmählig eine grössere Klarheit in seine Vorstellungen, lernte die harmonische Wechselbeziehung in den Erscheinungen der Welt verstehen, indem er Form und Gestaltung des Ganzen unterschied und das Urteil in seinen Einzelheiten zum Gegenstande besonnener Prüfung machte, wodurch seine Vernunfteinsicht sich naturgemäss erweiterte. Den wirklichen Ergebnissen der Geschichte zufolge hat also die Vernunft sich sehr verschieden gestaltet, so dass sie der Wirklichkeit nach in jedem Zeitabschnitt die Summe der in ihr herrschenden Vorstellungen oder als wahr erkannten Begriffe bezeichnet, was offenbar etwas sehr relatives ist. Die Vernunft der Griechen z. B. fand es nicht unvernünftig, an die olympischen Götter zu glauben und ihnen allerlei menschliche Leidenschaften anzudichten. Die Vernunft des 16. und 17. Jahrhunderts meinte nicht unvernünftig zu handeln, wenn sie unter Beobachtung juridischer Formalitäten ihre Hexenprozesse führte und in Spanien Auto-da-Fe's mit religiösem Scheingepränge hielt, um den zum Scheiterhaufen verurteilten Ketzern einen Vorgeschmack des höllischen Feuers zu geben. Vor Copernikus war bekanntlich das alte ptolomäische Weltsystem das allgemein anerkannte, und es galt die Vorstellung, dass sich die Sonne um die Erde bewege, für die allein vernünftige. So enthalten allgemein verbreitete Meinungen über Gegenstände, die über unsere sinnliche Erfahrung hinausgehen, äusserst selten oder nie die ganze Wahrheit. Es scheint sogar, dass auf der noch unvollkommenen Stufe unserer geistigen Entwickelung die Vernunftwahrheit nur durch die Verschiedenheit und den Widerstreit der Meinungen sich allmählig herausgestaltet. So ist es z. B. in der Politik zu einer allgemein verbreiteten Überzeugung geworden, dass eine Partei

der Ordnung und des Beharrens und eine Partei des Fortschritts oder der Reform für einen gesunden Zustand des politischen Lebens und der sozialen Entwickelung solange gleich notwendige Bestandteile bilden, bis etwa die eine oder andere Partei ihren geistigen Gesichtskreis so sehr erweitert hat, dass sie zugleich die volle Wahrheit des Prinzips der Ordnung wie des Fortschritts begreift und zu unterscheiden weiss, sowohl was Erhaltung verdient, als was beseitigt werden muss. Jede dieser Anschauungsweisen entlehnt die gereiftere Einsicht von den Mängeln der andern und nur ihrem gegenseitigen Widerspruch ist es zu danken, wenn sich eine jede Partei in den Schranken des Vernünftigen und Heilsamen hält und die volle Wahrheit auf naturgemässe Weise sich entwickeln lässt, weil die Vernunfteinsicht auch in solchen Dingen als eine fertige nicht betrachtet werden kann.

Die Vernunft ist ferner eine Kraft, deren Vollkommenheit oder Unvollkommenheit durch den organischen Zusammenhang mit den übrigen Kräften des Menschen gar sehr bedingt erscheint, indem auch im sittlich-geistigen Gebiete der Satz seine Bedeutung hat: wenn ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit. Es ist eine durch so manche kriminal-psychologische Denkwürdigkeiten der neueren Zeit bestätigte Erfahrung, dass durch die Macht sündhafter Gewohnheiten und sinnlicher Leidenschaften auch das sittliche Bewusstsein, das persönliche Urteil über den sittlichen Wert der Handlungen, über den Unterschied des Rechten und Unrechten, des Erlaubten und Unerlaubten, geschädigt und getrübt wird. Wie könnte es auch anders sein? Wenn die Individualität des Menschen sich im innersten Herzpunkte konzentriert und konsolidiert, wenn das Herz nach einem Ausdruck Jean Pauls die Knospe des Kopfes ist, so muss das Verderbnis des Herzens auch notwendig die Erkenntniskraft beeinträchtigen, wenn auch nicht der Art, dass die natürlichen Denkgesetze und die logischen Funktionen des Verstandes zerrüttet und die Erkenntnis der natürlichen Dinge dadurch verfälscht wird, so doch in Beziehung auf metaphysische Dinge, in Absicht auf diejenige Richtung des Erkenntnisvermögens, welche mit dem sittlich-religiösen Wesen des Menschen im engsten Zusammenhange steht. Schon darum muss dem aus seinem ursprünglichen Verhältnis zu Gott herausgewichenen, von der allgemeinen Verderbnis der Welt nicht unberührt gebliebenen Menschen die volle Gewissheit, Reinheit

und Vollkommenheit der Erkenntnis metaphysischer Wahrheiten, welche der reinen und ungetrübten Vernunft möglich sein müsste, abgehen. Auch die grösste Ausbildung des Verstandes, wenn ihr nicht in gleicher Weise eine gesteigerte Veredelung des Herzens zur Seite geht, vermag das ursprüngliche Verhältnis nicht wieder herzustellen. Die Erscheinungen der Gegenwart können uns dies sattsam beweisen, wenn es überhaupt noch eines Beweises bedürfte. Wird nicht durch intellektuelle Verkünstelung, durch vorwiegende Ausbildung des Verstandes, durch Anhäufung stofflichen Wissens, die Unschuld jenes innern Ursinnes immer mehr eingebüsst, gleich wie die Unschuld des Menschengeschlechtes verloren gegangen, als grobe Selbstsucht und ungöttliches Wesen zuerst die Frucht vom Baume der Erkenntnis gebrochen? Erkenntnis und Leben stehen ja doch in der innigsten Wechselbeziehung; wo das Leben aus seinem wahren Mittelpunkt gewiesen, da ist auch die Erkenntnis keine lebensfrische, wahrhaft gesunde mehr, sogar nicht in rein menschlichen und irdischen Dingen, denn das Menschliche in unserer Natur kann nur durch das Göttliche, das in ihrem tiefsten Innern geheimnisvoll verborgen liegt, zu einer segenbringenden harmonischen Entfaltung kommen.

Der Philosoph nun, so lange er den Offenbarungsglauben ganz unberücksichtigt lässt, betrachtet die Vernunft als das reine Vermögen der Erkenntnis, als das eigentliche Realprinzip des philosophischen Denkens und Forschens, wobei er meistens von ihrem wirklichen Zustande, von ihrer gehemmten oder geförderten Kraftbethätigung zu sehr absieht. In dieser Abstraktion und im Vertrauen auf ihre intellektuelle und spekulative Selbstbethätigung mag es sogar im Denken geübten Männern begegnen, dass sie in mancherlei Irrtümer geraten und oft, ohne es zu bemerken, die einfachsten Begriffe verfälschen. Sobald jedoch die philosophierende Vernunft sich von der Einbildung befreit, durch spekulative Forschung Alles aus sich herausgestalten und dialektisch auseinanderlegen zu können; sobald sie sich nach allen Richtungen bis zu einem entsprechenden Grade ausgebildet und sich aus dieser Durchbildung mitten in die Natur und Geschichte hineingestellt, um auf diese Weise ihre Forschungen zu beginnen und die Erkenntnis idealer Wahrheiten zu erstreben: wird auch ihr Streben nach Wahrheit und Erkenntnis ohne Zweifel zu ganz andern Ergebnissen führen. Das recht verstandene christliche Prinzip führt

uns gegenüber jedem einseitigen, unberechtigten Idealismus ins wirkliche Leben; es fasst die Vernunft nicht im abstrakt idealistischen Sinne, sondern in ihrem wirklichen Zustande und trägt den Gegensatz von Natur und Gnade, von sittlicher Verirrung und Erlösung auch auf die Erkenntnisseite über. Es verlangt nicht die Herabsetzung, die Entwertung der Vernunft, wie viele meinen, wohl aber hat es ihre geschwächte und getrübte Wirksamkeit zur Voraussetzung. Es erkennt die Notwendigkeit der belebenden und erleuchtenden Gnade, welche das geoffenbarte Wort uns vermittelt, um der Vernunftthätigkeit in Beziehung auf göttliche Dinge die rechten Leitsterne zu zeigen. Die Vernunft an sich steht also nicht mit der Gotteserkenntnis in irgend einem Widerspruch, aber sie bedarf einer erneuerten Gnadenverbindung mit Gott, der innern Belebung des Ursinnes für das Göttliche, weil ohne dieselbe die Anschliessungspunkte für die übernatürlichen Wahrheiten fehlen. So ist z. B. der Begriff einer ersten Ursache der Vernunft so zu sagen angeboren, so dass er sich mit Notwendigkeit aus ihr entwickelt. Nun ist es aber dennoch ein grosser Unterschied, ob dieser Begriff durch das blosse Denken, abgesehen von der christlichen Offenbarung, zu einer allgemeinen „Weltseele", zu einer „absoluten Idee", zum Begriffe einer absoluten Vernunft ohne Persönlichkeit vergeistigt, oder zu der höheren Idee eines lebendigen, selbstbewussten persönlichen Gottes nach christlicher Anschauung verklärt wird.

In unsern Tagen zeigt sich bei nicht wenigen Gelehrten die Geistesdürre einer alles Übersinnliche leugnenden Weltanschauung. Wilh. Bender behauptet in seinem Buche „Das Wesen der Religion" (Bonn 1886): „Die Gottheit könne nur vorgestellt werden als das einheitliche, aus Geist und Stoff gewissermassen zusammengesetzte universelle Lebensprinzip, welches die einheitliche Welt emaniert." Nach seiner Darstellung hat „die Wissenschaft über das Weltsystem heute ganz andere Gedanken, als sie Christus, die Apostel und die grossen Kirchenlehrer des Altertums haben konnten". Die „obere Welt" ist ihm nichts Reales, sondern „lediglich ein Erzeugnis der Phantasie, welche dieselbe in den unendlichen Weltraum projiziert, fixiert und lokalisiert". Solche Ansichten kennzeichnen eine Denkrichtung, für welche übersinnliche Vorstellungen zu den überwundenen Standpunkten gehören. Das Christentum aber beruht auf solchen Ideen und übernatürlichen Thatsachen

— steht und fällt mit diesen. — In den rationalistischen Denkrichtungen sind dennoch verschiedene Formen wesentlich zu unterscheiden. Es giebt einen niedern Rationalismus, für den schon der Gegensatz zwischen Himmel und Erde, zwischen Diesseits und Jenseits ein unlösbares Rätsel ist; der nur die Wahrheit des Endlichen, des in Raum und Zeit Gegebenen anerkennt und alles was darüber hinausgeht verwirft. Es giebt aber auch einen höheren Rationalismus von edlerer Natur; dieser ehrt die ewigen Wahrheiten, die sich in der Vernunft und dem Gewissen offenbaren, und das ursprüngliche göttliche Licht, das alle Menschen erleuchtet, die demselben das innere Auge des Geistes öffnen. Der Glaube und das Vertrauen an die Wahrheit dieser im Innern des Menschen sich kundgebenden allgemeinen Offenbarung ist ja die Bedingung, unter welcher eine historische Offenbarung aufgenommen werden kann.

„Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Wie könnten wir das Licht erblicken?
Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?"

Haben doch selbst die Grundlehren des Christentums und die grössten seiner Geheimnisse manche Seiten, von welchen sie der Vernunfterkenntnis bis auf einen gewissen Grad einigermassen einleuchtend werden und an innere Bedürfnisse des Geistes und Herzens sich anschliessen. Der erste zuversichtliche Glaube an die Göttlichkeit des Christentums, worauf beruht er anders — abgesehen von der mehr mystischen Begründung und Bewährung durch innere Herzenserfahrung — als darauf, dass der prüfende und forschende Geist durch vernünftiges und besonnenes Nachdenken über die Gründe desselben, durch Betrachtung und Zusammenfassung der geschichtlichen Umstände, durch gewisse Forderungen und Ideen einer sittlichen Weltordnung und durch positive Nötigung des Wahrheitsgefühls sich gedrungen sieht, das Christentum als ein besonderes Werk göttlicher Weisheit und Gnade anzuerkennen? Indem wir der göttlichen Offenbarung glauben und zu der ewigen Wahrheit der christlichen Religion uns mit voller Überzeugung bekennen, glauben wir zugleich dem zustimmenden Bekenntnis unseres erhellten geistigen Bewusstseins — mit einer ethischen Notwendigkeit. Die Rationalisten, unfähig, den Glauben in seiner Eigentümlichkeit zu erkennen, verflüchtigen ihn und lassen an seine Stelle moralische Gemeinplätze treten.

III.

Die ältere protestantische Theologie, durch die pelagianische Verflachung des christlichen Lehrbegriffs auf katholischer Seite zu einer entgegengesetzten Auffassung gedrängt, hat dieses ursprüngliche Licht im menschlichen Geist bekanntlich nicht anerkennen wollen. Als aber die Hitze der Parteikämpfe vorüber war, wurde man besonnener und hat auch diese Einseitigkeit auf das rechte Mass zurückgebracht. In gleicher Weise ist auch der einseitige Rationalismus der spätern Periode ein überwundener Standpunkt geworden, und es haben denkende Männer von beiden Seiten die Vernunft allmählig wieder zu Ehren gebracht und ihr diejenige Stelle zuerkannt, welche ihr unzweifelhaft gebührt. Wo man aber durch tieferes Eindringen in die Natur und Beschaffenheit des wirklichen Menschen zu einer erleuchteten Einsicht gelangt, da bekennt man sich — so sehr auch sonst die Richtungen auseinandergehen mögen — doch zu der gemeinsamen Überzeugung: dass es, um das Göttliche wahrhaft zu erkennen und mit seelenvoller Liebe zu erfassen, einer geistigen Wiedergeburt, d. h. eines neuen göttlichen Lebensprinzips bedarf, wodurch der ganze Mensch in seinem Denken, Fühlen und Wollen erneuert, veredelt und umgestaltet wird. Je inniger und wahlverwandtschaftlicher nun die Beziehung ist, worin gewisse Strebungen des menschlichen Geistes und einzelne Funktionen des Erkenntnisvermögens zu den göttlichen Dingen stehen, so dass es von ihrer richtigen oder verkehrten Bethätigung abhängt, ob und wieweit wir zur Erkenntnis göttlicher Wahrheit gelangen, um so bemerklicher und augenfälliger wird auch der Einfluss menschlicher Trübung und Verdunkelung sein. Und wenn nun schon Aristoteles die „Weisheit" (σοφία) auf das Ewige und Göttliche bezog, werden wir da jene Denker, die mit ihrer Weisheit sich in die empirischen Erscheinungen des Naturlebens hineingebannt haben und nicht darüber hinauszukommen vermögen, noch wahrhaft massgebend nennen? Das höhere Geistige ist dem natürlichen, von sinnlich-egoistischen Neigungen und Strebungen, oder von einer trügerischen Scheinweisheit eingenommenen Menschen eine Thorheit; er kann es nicht fassen, wie der Apostel sagt. Wer aber einen frischen Blick in Welt und Leben sich bewahrt und in jener glücklichen Mischung von Verstandesschärfe und Gemütswärme noch einige ideale Charakterzüge besitzt, der

wird sich von den sichtbaren Erscheinungsformen zu den höheren Ideen hindurchringen, denn alles Irdische ist nur ein Gleichnis. Trügen wir das reine Urbild der Wahrheit in uns, so könnten wir dasselbe allerdings als Massstab an die göttliche Offenbarung legen und sie darnach beurteilen. Ist dasselbe aber in uns getrübt und verdunkelt, wie es die Geschichte der Menschheit und unsere eigene Erfahrung bezeugt, so muss es eben durch die Vermittelung eines höheren Lichtes erhellt und erneuert werden. Dann wird sich die Übereinstimmung des Christentums mit unsern tiefern Anlagen und Bedürfnissen deutlich herausstellen und das bekannte Wort Tertullians: „anima naturaliter est christiana“ sich bestätigen.

So ist denn die wirkliche Vernunft ein relatives Vermögen, eine der Entwickelung und Vervollkommnung fähige und bedürftige, in ihrer Richtung und Thätigkeitsäusserung mehr oder weniger beschränkte Kraft, welche mittelst ihres natürlichen Lichtes die sichern Leitsterne nicht zu finden vermag. Wo immer aber sie sich selbst klar geworden und der geheimnisvolle Zug des Herzens nach Gott und Ewigkeit ihm zum Bewusstsein gekommen, da lernt sie das Innerlichste und Tiefste der Menschennatur verstehen und erkennt in der geoffenbarten Wahrheit des Logos das göttliche Lebensprinzip für die eigene sittlich-religiöse Durchbildung. Man sagt nun zwar mit Hinweisung auf Lessing: was in der Vernunft als Keim, als Anlage liegt, das wird und muss sich auch mit einer gewissen Notwendigkeit allmählig aus ihr entwickeln. Aber wie viele Keime geistiger Strebekraft werden von allerlei Schlinggewächsen und Unkraut überwuchert, so dass sie entweder unentfaltet zu Grunde gehen oder sich nur auf kümmerliche Weise entwickeln! Mit schmerzlicher Wehmut blickt mancher edeldenkende Mensch in die verborgenen Gründe seines Herzens, wo einzelne dunkle Pünktchen — unscheinbar und kaum beachtet — die reine volle Entfaltung des Lichtes der Erkenntnis und Liebe trüben und verdunkeln. Wer zählt die störenden Einwirkungen von aussen, die leidenschaftlichen Regungen im Innern, die sündhaften Neigungen und Phantasmagorien irregeleiteter Einbildungskraft, wodurch die Entwickelung der reinen Vernunft gehemmt wird? Wenn also auch, wie man behauptet, das eigentlich Verdienstvolle der göttlichen Offenbarung nur darin bestände, dass sie die Vernunftentwickelung beschleunigt, die Resultate gereiften

Denkens rascher herbeiführt: so läge darin schon ein hinlänglicher Grund, die bloss natürliche Vernunft nicht für die sicherste Quelle der Erkenntnis zu halten. Nach der Lehre Kants, des nüchternsten aller Vernunftphilosophen, ist die Metaphysik die Vollendung der menschlichen Vernunft. Aber diese metaphysische Vollendung ist eben nicht durch die scharfsinnigsten Operationen des Verstandes zu erreichen, wie Kant es an sich selbst erfahren, indem er sich für die höchsten Vernunftideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, die in konsequenter Weise aus seinem System nicht zu entwickeln sind, auf sein sittliches Bekenntnis berief. Friedr. Heinr. Jacobi, der Philosoph von Pempelfort, fühlte das Ungenügende und Beengende der Kantschen Spekulation. Sein philosophischer Blick, von einer idealen Gemütskraft getragen, richtete sich stets „nach dem Angelstern der jenseitigen Welt, nach den göttlichen Dingen“. Ihm war deshalb die Vernunft etwas ganz anderes, als ein rein formales, logisches Reflexionsvermögen und er wusste das Moment der Unmittelbarkeit in den Stadien des Denkprozesses energisch hervorzuheben und geltend zu machen. „Gleichwie unser Sinn ein Vermögen ist, das für uns Vorhandene unmittelbar wahrzunehmen im Bereiche der Körperlichkeit, so ist auch die Vernunft ein Sinn, ein Vermögen, unmittelbar wahrzunehmen, was im übersinnlichen Gebiete des Geistes für uns da ist.“

Aber sind es etwa nur die der Vernunft wesentlichen Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, sowie die Grundlehren der Moral, welche die christliche Offenbarung uns zu einem klaren Verständnis bringen soll? Und darf etwa die Vernunft nur dasjenige für wahr halten, was sie möglicherweise aus sich selbst zu entwickeln im Stande ist, so dass sie alles Übrige, worüber das Christentum uns Aufschluss giebt, als etwas unwesentliches auf sich beruhen lassen kann, oder es für untergeordnete Zeitvorstellungen erklärt, welche eine erleuchtete und aufgeklärte Vernunft abzustreifen berechtigt ist? Diese Fragen haben allerdings einen Zusammenhang mit weitverbreiteten irrigen Ansichten, welche uns zu einer weitern Frage über den ethischen Wert des Übervernünftigen und Unbegreiflichen im Christentum führen. Wie hat sich die denkende Vernunft in Beziehung darauf zu verhalten? Die Unterscheidung zwischen dem „Übervernünftigen“ und dem „Widervernünftigen“ hat einst Leibniz zu einer interessanten Erörterung

Veranlassung gegeben, die auch für den Standpunkt der heutigen Wissenschaft noch zutreffend ist. Widervernünftig ist, was der Vernunft als solcher widerspricht. Übervernünftig ist, was die beschränkte menschliche Vernunft übersteigt. Die Vernunft als solche in ihrer reinen Fassung hat es mit absoluten Wahrheiten zu thun, von denen das Gegenteil nie möglich ist. Die beschränkte Vernunft bewegt sich in Wahrheiten, die nur bedingungsweise gelten; von ihnen ist auch das Gegenteil denkbar. Eine unbedingte Notwendigkeit gilt von allen Vernunftwahrheiten, die auf dem Satze der Identität beruhen; eine bedingte Notwendigkeit von allen Erfahrungswahrheiten, die auf dem Satze des zureichenden Grundes beruhen und deshalb nur eine relative und unvollständige Gültigkeit haben, weil die Gründe einer Thatsache niemals ganz erschöpft werden können. Was nun den Vernunftwahrheiten und deren metaphysischer oder logischer Notwendigkeit (die erstere hat ein unleugbares Kriterium in dem tiefsten und innersten Zeugnis des Geistes, die andere in dem Urteils- und Schlussvermögen der denkenden Vernunft) widerspricht, das ist offenbar widervernünftig; was über die Vernunft- und Erfahrungswahrheiten und deren logische und physikalische Notwendigkeit hinausgeht, das ist übervernünftig. Nun kann aber offenbar gar manches sowohl den Gesichtskreis menschlicher Erfahrung, als die Grenzen natürlicher Vernunfterkenntnis übersteigen, ohne deshalb ungereimt und im Widerspruche mit den Vernunftprinzipien zu sein. Ist nicht ungeachtet einer bewundernswürdigen Erweiterung der naturwissenschaftlichen Gebiete der Gesichtskreis unserer Erfahrungswissenschaft immer noch ein beschränkter zu nennen? „Das Schwierige bei der Natur“, sagt Goethe, „ist: das Gesetz auch da zu sehen, wo es sich uns verbirgt, und sich nicht durch Erscheinungen irre machen zu lassen, die unsern Sinnen widersprechen. Denn es widerspricht in der Natur manches den Sinnen, und ist doch wahr.“ Dass die Sonne still stehe, dass sie nicht auf- und untergehe, sondern dass die Erde sich täglich in wunderbarer, unserer Vernunft unbegreiflicher Geschwindigkeit herumwälze, steht mit unserer sinnlichen Erfahrung und Beobachtung offenbar im grössten Widerspruch; dennoch zweifelt kein Unterrichteter, dass es so sei. Ebenso finden sich auch im Pflanzenreiche mancherlei widersprechende Erscheinungen, wobei man sehr auf seiner Hut sein muss, sich nicht auf

falsche Wege durch sie leiten zu lassen. Es giebt also noch immer ein Jenseits der Erfahrung und jede neue Entdeckung in der Chemie oder Physik lässt uns wieder neue, der jetzigen Erfahrung und Erforschung unzugänglich gebliebene Wahrheiten ahnen. Diese können als neue Thatsachen nur ganz andern Bedingungen folgen, als diejenigen sind, welche uns in der Natur als bekannt gegeben; niemals aber können diese Thatsachen den Gesetzen der Logik und Mathematik widerstreiten, die ihrem Wesen nach ewig und unveränderlich sind. Das Übervernünftige ist möglich und wir nennen es nur deshalb unbegreiflich, weil es auf unserer jetzigen Stufe der Erkenntnis nicht begriffen werden kann. Das Widervernünftige ist unmöglich und zugleich unbegreiflich, weil es überhaupt nicht begriffen werden kann. Jenes ist göttlich; dieses ungereimt. Und so hat denn der Leibnizsche Satz: „Das Übervernünftige ist nicht widervernünftig“, seine volle Berechtigung.

Was also in dem Unbegreiflichen widersinnig ist, das kann auch niemals Glaubenssache sein, und was darin nicht unvernünftig oder undenkbar ist, das kann als übervernünftig gelten und darf nicht nach den Regeln unserer beschränkten Vernunfterkenntnis verurteilt werden. Das Übervernünftige, durch göttliche Offenbarung uns Vermittelte, ohne weiteres abzuweisen, wäre nicht vernunftgemäss, während wir andererseits immer verpflichtet sind, das Unvernünftige entschieden zu verwerfen. Das ist die Richtschnur, nach welcher das Verhältnis der christlichen Religion zu der fortgeschrittenen Kultur unserer Zeit zu beurteilen ist. Das Christentum mit seinen übernatürlichen Wahrheiten wird getragen von der göttlichen Vernunft, die entweder mit der menschlichen Vernunft übereinstimmt oder dieselbe übersteigt, aber ihr niemals zuwiderläuft. Wollten wir alles Übernatürliche in der christlichen Religion rationell machen, so würde das Wesen der Religion sich verflüchtigen. Das wissen auch diejenigen recht gut, welche heutzutage mit allen erdenklichen Waffen die Metaphysik des Christentums bekämpfen und grade auf dem Gebiete der reinsten und erhabensten Idee reinen Tisch machen möchten. Alle neuzeitlichen Angriffe, so verschieden auch in ihrer Art und Weise, gehen von demselben Punkte aus und trachten nach demselben Ziele: die Verneinung des Übernatürlichen in den Geschicken der Menschen, die Verneinung der göttlichen Vorsehung in den grossen

Angelegenheiten der Welt, die Aufhebung des übernatürlichen Elementes in der christlichen Religion wie in jeder Religion überhaupt. Jede Religion aber, wie die Geschichte es bezeugt, stützt sich auf einen natürlichen Glauben an das Übernatürliche, auf eine verborgene Sehnsucht des menschlichen Herzens nach dem Unendlichen. Soll das Christentum jemals im wahren Sinne des Wortes, gemäss seiner universalen Bedeutung, eine Weltreligion werden, eine praktisch-mächtige, thätig eingreifende und geistig neugestaltende Religion, so kann dieses nur durch die ihm einwohnende, Zeit und Ewigkeit verbindende übernatürliche Lebenskraft geschehen. Genau gesprochen giebt es auch eigentlich gar keine natürliche Religion, denn wenn man das Übernatürliche hinwegnimmt, so verschwindet die Religion und sinkt zu einem leeren Begriff herab.

Eine der verdienstlichsten Wirkungen des Christentums ist es nun unleugbar, dass die wesentlichen dem Menschen eingebornen Ideen durch dasselbe zur Entwickelung gekommen und zu allgemeiner Anerkennung gebracht worden. Aber weshalb soll die christliche Offenbarung uns nicht auch mit neuen Ideen bereichern, unser geistiges Bewusstsein mit einem helleren Lichte durchstrahlen und den menschlichen Gesichtskreis erweitern können? Hat denn nur dasjenige den Anspruch, für Wahrheit zu gelten, was die Vernunft aus sich selbst entwickeln und ableiten kann? Dann wäre es offenbar mit allen Wahrheiten, die wir als Ergebnisse empirischer Forschung zu betrachten haben, schlimm bestellt. Jede neue Erfahrung, die uns mit einer bis dahin unbekannten Erkenntnis bereichert, ist ein neues Glied in der Kette menschlicher Wahrheiten, welche die Vernunft nicht aus sich selbst ableiten konnte, und die wahre Theorie muss sich in ihren Lehrbestimmungs- und Begriffsformeln immer nach der Erfahrung richten. So ist auch das ganze Christentum nicht etwa nur als Lehre, als Inbegriff von Glaubens- und Denkbestimmungen über Gott und sein Verhältnis zur Welt zu betrachten; es ist zugleich eine Sache lebendiger Erfahrung. Es enthält Thatsachen, die niemals historisch geworden sind und die keine menschliche Vernunft zum voraus aus sich ableiten konnte, die wir aber jetzt — mit dem Glaubensauge einer erleuchteten Vernunft sie betrachtend — in ihrer Wahrheit und Zweckmässigkeit begreifen können. Sobald wir uns nämlich der innern Anknüpfungspunkte für das

Göttliche bewusst geworden und in das getrübte und geschwächte Wesen des natürlichen nicht wiedergebornen Menschen einen tiefern Blick geworfen, erfahren wir es, wie unser eigener Geist dem Geiste Gottes Zeugnis giebt und jene Wahrheit beglaubigt. Das Christentum enthält Lehren und Unterweisungen, sittliche Vorschriften und Lebensregeln, in denen der oberflächliche Verstand nicht selten die grössten Widersprüche entdeckt. Wer aber mit Liebe nach der Wahrheit forscht und nicht in eitler Selbstüberhebung sich höherer Weisheit rühmt, dem hilft sogar die Dunkelheit, den hellschimmernden Pfad des Lichtes desto deutlicher zu erkennen. Die tiefere Wahrheit verbirgt zuweilen ihren Schwerpunkt in dunkler Rede; diesen richtig herauszufühlen und klar und fest ins Auge zu fassen, dazu bedarf es allerdings einer höheren Geistesbildung, einer hellblickenden Klugheit, wie sie nur in der Schule des Einen ewig Weisen erlangt wird. In dem stillen Leuchten seines Geistes verwandelt sich der Buchstabe der Schrift, der an sich tot ist wie jeder andere Leib ohne Geist, in das lebendige, Leben schaffende Wort und wir überzeugen uns, dass wir jene Wahrheiten zwar nicht aus unserer eigenen Denkkraft ableiten können, dass sie aber dennoch unserm innern geistigen Wesen gemäss sind und einem Bedürfnis unseres Herzens entsprechen. Und so wird selbst die Form, die mitunter dunkle Bildersprache der Schrift für die denkende Betrachtung gleichsam zu einem Fernrohr, das unser inneres Auge zur Entdeckung neuer Welten bewaffnet. Das Fernrohr ist freilich ohne das klare lichtvolle Auge von keiner Bedeutung, aber ohne dasselbe würde auch das noch so scharfblickende Auge nicht jene fernen Welten entdecken.

Was ist Bildung?

Von **Paul Hohlfeld** in Dresden.

Als der Grundgegensatz unter den Menschen gilt vielen jetzt der Gegensatz von arm und reich und folglich die Aufhebung oder wenigstens Milderung desselben als die Lösung der sogenannten sozialen Frage. Andere aber finden den Grundgegensatz in dem Unterschied von gebildet und ungebildet und suchen demgemäss das Heil der Menschheit in der Förderung der Bildung. Diesen löblichen Absichten kommt auch das Bildungsstreben immer weiterer Kreise, immer breiterer Schichten entgegen. Aber wundern muss man sich, wie wenig Klarheit über den Begriff „Bildung“ herrscht, wie ausserordentlich die Ansichten darüber auseinandergehen. Deshalb muss die Frage „Was ist Bildung?“ als eine grundwichtige und dabei ganz zeitgemässe bezeichnet werden.

Das Hauptwort „Bildung“ ist von dem Zeitworte „bilden“, dieses wieder von dem Hauptworte „Bild“ abgeleitet. Der Ursprung des letzteren ist streitig. Bilden ist ziemlich dasselbe wie gestalten oder formen, nur dass man bei jenem mehr an den Gehalt oder Inhalt, an das, was gebildet werden soll, bei diesem mehr an die Begrenzung denkt, an das, wodurch ein Gehalt gestaltet werden muss. In einem engeren Sinne wird „bilden“ von lebenden Wesen gebraucht, als das Gestalten des Lebens derselben. „Bildung“ hat einmal die Bedeutung einer Thätigkeit = das Bilden, das andere Mal die des Ergebnisses jener Thätigkeit, das Gebildetsein.

Bildung ist zunächst nicht etwas Selbständiges, für sich Bestehendes, nicht ein Wesen wie der Mensch oder ein Wesenteil wie der Leib eines Menschen, sondern etwas an einem anderen, die Eigenschaft oder Wesenheit eines anderen. Also ist das Hauptwort „Bildung“ ein Abstraktum, nicht ein Konkretum. Dasjenige nun, woran die Bildung sich findet, ist unmittelbar das

Leben, dieses aber muss an einem Wesen, einem lebenden Wesen, haften. Nicht jedes lebende Wesen ist gebildet: manches ist noch nicht gebildet, wohl aber bildungsfähig. Andere sind wohl einigermassen gebildet worden, indes ohne den rechten Erfolg, oder sind wenigstens später rückfällig, in höherem oder minderen Masse roh geworden.

Bildung = Gebildetsein ist nicht eine That, eine Handlung, auch nicht eine Hervorbringung von Kunstwerken, ferner nicht etwas Augenblickliches (Momentanes) oder doch schnell Vorübergehendes, sondern etwas, für eine gewisse Zeit mindestens, Bleibendes, Dauerndes. Bildung ist ein reales oder lebendiges Vermögen, im Gegensatze zu dem ganz abstrakten, zeitlosen oder, im philosophischen Sinne ewigen, unwirksamen Vermögen, eine durch lange, vielfache Übung erworbene Fertigkeit, ein treues Festhalten des einmal Erfassten und Aufgenommenen, ein Gedächtnis im weitesten Sinne, das sich weit über das im Worte angedeutete Denken und das damit verwandte Erkennen erstreckt, eine durch öfter wiederholte, kaum mehr ausdrücklich bewusste und gewollte Selbstnachahmung angenommene Gewohnheit. Kurz, Bildung ist ein Zustand, und zwar der durch Kunst allmählich bewirkte Zustand der rechten Lebendigkeit vollendet-endlicher Wesen oder Wesengesellschaften (Vereinwesen)[1].

Vollendet-endliche Wesen, z. B. Menschen, endliche Geister, bilden den unteren Gegensatz zu den in ihrer Art unendlichen Wesen, der Natur, dem allgemeinen oder objektiven Geiste und der einen Menschheit des Weltalls, und zu dem unendlich-unendlichen Wesen oder Gott. Bei diesen Wesen spricht man nicht von Bildung, auch wenn man ihr Leben anerkennt: dasselbe muss als ein zeitstetig, ohne Anfang und Ende, auf gleicher Höhe weiter-

---

[1]) Der Vergleichung wegen führen wir die Begriffsbestimmungen von Hauber, Curtmann und eines Ungenannten an. Bildung ist: 1. „die Ausgestaltung des innern Menschen zu einer in sich harmonischen Lebenserscheinung“; 2. „der Inbegriff der Vorstellungen und Gewöhnungen, welche sich, weil sie bereits als wertvoll gelten, ein Mensch bis zur freien Verfügung aneignet“; 3. „die mit Überwindung der natürlichen Roheit erreichte, im Leben sich kundgebende Angemessenheit des Denkens und Wissens, Empfindens, Wollens und Thuns zu den Forderungen, welche der Geist der Zeit an den einzelnen stellt“. S. Schmid, Encyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens. 1. Bd. Gotha, Besser 1859, S. 665 Text und Anmerkung und S. 685.

schreitendes gedacht werden, nicht als ein erst aufsteigendes und dann wieder absteigendes. Bildung jedoch bezeichnet immer einen gewissen Höhepunkt aufsteigender Entwickelung in der Nähe des Alters der Reife oder in diesem selbst. Einer auf- und absteigenden Entwickelung aber sind ihrer Wesenheit gemäss nur vollendet-endliche Wesen fähig.

Unter der in unserer Begriffsbestimmung erwähnten Kunst ist die Bildungskunst oder, um das erst zu erklärende Wort: Bildung zu vermeiden, die Kunst, das Leben zu einem bleibenden lebendigen Kunstwerke zu gestalten, zu verstehen. Die Lebenskunst im weitesten Sinne umfasst ausser der eben erwähnten Kunst auch noch die kunstreiche Lebensführung selbst, die Lebenskunst im engeren Sinne, einschliesslich der einzelnen Thaten und Kunstschöpfungen. Die Bildung ist also ein Werk der Lebenskunst im weitesten Sinne, aber eine untere Grundlage der Lebenskunst im engeren Sinne.

Die Bildungskunst heisst auch Wesenbildungskunst im Gegensatz zu der Werke (im gewöhnlichen Sinne) bildenden Kunst, zu welcher die sogenannten schönen Künste, z. B. Dichtkunst, Musik, Malerei, gehören, oder auch Kulturkunst. Kultur wurde ehedem ungefähr in dem Sinne von Bildung, sogar in dem Doppelsinne einer Thätigkeit und des Ergebnisses dieser Thätigkeit, gebraucht. Jetzt braucht man „Kultur“ ausser von Pflanzen und Tieren namentlich von umfassenderen menschlichen Gemeinschaften, von Stämmen und Völkern. Die Kulturgeschichte im Unterschied von der politischen Geschichte handelt von den vergleichsweise dauernden Lebens- oder Bildungszuständen ganzer Völker und längerer Zeitabschnitte, nicht von den einzelnen allaugenblicklich sich verändernden Ereignissen oder Thaten.

Die Bildungskunst ist der Gegenstand einer besonderen Kunsttheorie oder Kunstlehre: bis jetzt ist die eine Hälfte der ersteren, die Kunst, noch unmündige Wesen zu bilden, die Erziehungskunst, bei weitem öfter, ausführlicher und gründlicher behandelt worden, als die andere, gleichwürdige und gleichnützliche Hälfte, die Kunst, mündige, reifere Wesen zu bilden, die Fortbildungkunst.

Wahre Bildung kann nicht blosses Ergebnis der Erziehung sein, sondern ist stets ein gemeinsames Werk der Erziehung und der Fortbildung.

Nach einer anderen Hinsicht, nach der Beziehung (der Einerleiheit oder Verschiedenheit) des bildenden und des zu bildenden Wesens oder des Bildners und des Bildlings unterscheidet man zwischen Selbstbildung und Anderbildung, worunter Thätigkeiten zu verstehen sind. Die Bildung ist immer das Werk beider: es ist rein unmöglich, dass ein Wesen ganz wider seinen Willen, ohne seine Zustimmung und teilweise Mitwirkung Bildung erlange. Wenn die Anderbildung gelingen soll, setzt sie jederzeit eine zur Seite gehende, mindestens unbewusste und unwillkürliche Selbstbildung voraus.

Wir sagten: Bildung ist der Zustand der rechten Lebendigkeit. Das Eigenschaftswort „lebendig“ wird teils in einem weiteren, mehr oberflächlichen Sinne = lebend, teils in einem engeren und tieferen Sinne gebraucht. Manches lebende Wesen ist nicht recht oder zu wenig lebendig. Aber auch umgekehrt kann ein Wesen zu lebendig, zu unruhig, „das reine Quecksilber“ sein. Das alte Wort „queck“ (wovon Quecke und erquicken) heisst übrigens „lebendig“. Der Sinn des Hauptwortes „Lebendigkeit“ entspricht ausschliesslich der zweiten Bedeutung des Eigenschaftswortes.

Zur Lebendigkeit gehört das Zeitmass oder Tempo, die Geschwindigkeit oder Langsamkeit der einzelnen Veränderungen, ferner das Kraftmass oder die Intensität, die Stärke oder Schwäche der aufgewendeten Kraft = der Grösse der Thätigkeit, endlich die Innigkeit, d. h. die grössere oder geringere Teilnahme, welche das lebende Wesen als ganzes an den von ihm bewirkten oder von aussen veranlassten Veränderungen nimmt.

Der Unterschied der sogenannten vier Temperamente beruht auf dem vereinten Einteilungsgrunde der Lebendigkeit nach Zeitmass und Innigkeit: cholerisch = tiefschnell; melancholisch = tieflangsam; sanguinisch = flachschnell; phlegmatisch = flachlangsam. Der wahrhaft Gebildete wird das angeborene Temperament selbst „temperieren“, d. h. mässigen, und sich gewöhnen, im einzelnen Falle das entsprechende Zeitmass und vor allem die entsprechende Innigkeit anzuwenden, das Bedeutende schwer und das Unbedeutende leicht, nicht etwa alles ohne Unterschied schwer oder alles leicht, oder gar verkehrterweise das Bedeutende leicht und das Unbedeutende schwer zu nehmen.

Wir brauchten den Ausdruck: „rechte“ Lebendigkeit. Wir hätten dafür auch „vernünftige, vernunftgemässe, musterhafte“ oder

„die so ist, wie sie sein soll“ sagen können. Dies setzt ein Ideal der Lebendigkeit oder ein Bildungsideal voraus. Die schwierige Frage über den Ursprung und die Berechtigung der Ideale überhaupt brauchen wir hier nicht zu erörtern, geschweige zu erschöpfen: genug, sie sind vorhanden und machen den Anspruch auf Giltigkeit im Leben, einerlei ob der einzelne sie willig oder widerwillig anerkennt, ob und inwieweit er sich in seinem Handeln nach ihnen richtet. Aber nicht umgehen dürfen wir hier die Frage: lässt sich ein Ideal erreichen? Ist es unmöglich, ein Ideal zu erreichen, dann ist es müssig und thöricht, sich deshalb anzustrengen. Auch die Rede kann nicht genügen: „wir vermögen das Ideal zwar nicht ganz zu erreichen, aber doch, ihm immer näher zu kommen“. Das ist und bleibt ein Nichterreichen und das Streben darnach „verlorne Liebesmüh'“. Unseres Erachtens lässt sich die aufgeworfene Frage sofort beantworten, wenn nur zwischen den verschiedenen Bedeutungen des Wortes „Ideal“ recht unterschieden wird. Ideal heisst einmal reines Urbild, d. h. ein Phantasiegebilde, welches den Zweck hat, eine reine Idee oder einen Urbegriff zu verdeutlichen. Ein solches Urbild lässt sich nicht erreichen, auch nicht, mit einer anderen sprachlichen Wendung, verwirklichen, und zwar einfach darum nicht, weil es zu abstrakt, zu unbestimmt, die Wirklichkeit aber vollendet bestimmt oder individuell ist. Ideal hat aber auch den Sinn: angewandtes (d. h. auf das Leben oder die Erfahrung angewandtes) Ideal oder Musterbild, die Vereinigung von Urbild und Erfahrungsbild. Das Musterbild kann unter günstigen Umständen bei hinreichender Anstrengung in jedem Zeitpunkte wirklich erreicht werden. Aber freilich schon der nächste Augenblick fordert ein neues, wenigstens teilweise anders bestimmtes Musterbild, und die Arbeit beginnt von neuem, aber auch die Möglichkeit der Erreichung oder der Verwirklichung.

Was folgt daraus für das Bildungsideal? In dem einen, allumfassenden Bildungsideale ist ein ganzer Gliedbau von einzelnen Idealen (Urbildern und Musterbildern) enthalten. Derselbe entspricht zuerst dem Gliedbau der Wesen. Wir denken zunächst an den einzelnen Menschen. Die Frage: Was ist Bildung? hat dann den Sinn: „Was ist menschliche Bildung? Welcher Mensch ist gebildet? Was muss von einem gebildeten Menschen als solchem unbedingt verlangt werden?“

Die menschliche Bildung gliedert sich nach den Bestandteilen des Menschen in eine geistige, eine leibliche und eine vereinte, eigentümlich menschliche (geistigleibliche und leiblichgeistige), und nach der Stellung des Menschen im Wesengliedbau in eine Bildung hinsichtlich seines Vereinlebens mit anderen Menschen, mit Menschengesellschaften, mit der ganzen Menschheit, mit der Natur, mit dem einen Geiste und Geisterreiche, zuhöchst mit Gott.

Die geistige Bildung gliedert sich wieder in eine Bildung der Erkenntnis, des Gefühls und des Willens und eine harmonische Bildung dieser vereinten Grundkräfte.

Die Bildung der Erkenntnis wird auch wissenschaftliche Bildung genannt: Wissenschaft ist das Ganze oder der Gliedbau des Wissens, der sicher wahren Erkenntnis. Es ist verkehrt, Bildung überhaupt mit Wissen oder gar mit Gelehrsamkeit, welche in der Kenntnis geschichtlicher Einzelheiten besteht, zu verwechseln. Die wissenschaftliche Bildung besteht in einem Überblick über das ganze Gebiet des Wissens, einem Grundstocke von selbsterarbeiteten und immer zu Gebote stehenden erstwesentlichen Erkenntnissen, einer festen Grundüberzeugung in Bezug auf alle Hauptfragen des Lebens und endlich in der Fertigkeit, zu denken, zu lernen, und sich mit verhältnismässig geringer Anstrengung in einem bestimmten Gebiete des Wissens heimisch zu machen. Nach den Erkenntnisquellen der Wissenschaft ist die wissenschaftliche Bildung eine rationale, spekulative, philosophische und mathematische (die reine Mathematik ist ein Teil der reinen Vernunftwissenschaft, also eigentlich ein Teil der Philosophie), ferner eine geschichtliche (historische) und erfahrungsmässige (empirische), endlich eine vereinte, angewandt philosophische und philosophisch durchdrungene geschichtliche. Diese letztere steht der Praxis, dem Leben und der Lebenskunst, am nächsten. Weisheit beruht immer auf der rechten Anwendung der Ideen auf die gegebenen Einzelverhältnisse. Ein selbständiges Werturteil über jede einzelne Erscheinung ist das Kennzeichen der wissenschaftlichen Bildung.

Die Bildung des Gefühls besteht in der Fertigkeit, sachgemäss, tief und zart zu fühlen, und bei gegebenem Anlass in die rechte Stimmung zu kommen und darin zu bleiben. Sachgemäss ist es z. B., sich über alles Gute zu freuen, und sich über alles Schlechte zu betrüben; verkehrt ist es dagegen, über das Gute Schmerz zu empfinden, wie der Neidische und der Missgünstige,

und über das Schlechte Freude, wie der Schadenfrohe. Nur zum Teil deckt sich Gefühlsbildung mit der namentlich von Schiller in seinen klassischen Briefen betonten ästhetischen Bildung in dem jetzigen Sinne von Bildung für das Schöne (als Ziel) und durch das Schöne (als Bildungsmittel). Denn es wird nicht nur das Schöne empfunden, auch das Wahre, das Gute u. s. w.; umgekehrt wird das Schöne nicht nur empfunden, sondern auch erkannt (geahnt und gewusst) und gewollt.

Die Bildung des Willens heisst auch sittliche, moralische oder ethische Bildung. Diese ist ein grundwesentlicher Teil der geistigen wie der menschlichen Bildung. Also ist der wahrhaft gebildete Mensch zugleich ein sittlicher, ein guter Mensch. Umgekehrt: der schlechte, der böse Mensch kann keine allumfassende und gründliche Bildung haben, eben weil seine Willensbildung mangelhaft geblieben ist. Die Willensbildung besteht in der dauernden und festen Richtung auf das Sittlichgute und in der Fertigkeit, auch unter den erschwerendsten Umständen, im Notfalle ohne Neigung, ja wider die Neigung dem Sittengesetze um des Guten willen in Freiheit zu gehorchen. Das Ziel der Willensbildung ist die bleibende reingute Gesinnung, der feste sittliche Charakter.

Die harmonische geistige Bildung zeigt sich in der Kunst, die drei Grundkräfte des Geistes, Erkennen, Fühlen und Wollen, stetig und innig auf einander zu beziehen, die eine durch die andere anregen zu lassen, und sie sämtlich in Vereinklang zu bringen und darin zu erhalten. Der harmonisch gebildete Geist wird das Gute immer mit Neigung, aber nicht bloss aus Neigung, wollen, die erkannte Wahrheit sofort auf Gefühl und Wollen anwenden, den Willen auf die Wahrheit richten, sich über seine Gefühle klar zu werden suchen u. s. w.

Zur vollständigen menschlichen Bildung gehört auch die Bildung des Leibes: das leibliche Leben lässt sich natürlich unmittelbar nur insoweit bilden, als es willkürlich, d. h. vom Willen abhängig, nicht, wiefern es unwillkürlich, naturnotwendig ist. Turnen und Tanzen sind Hauptbildungsmittel für den Leib. Von den verschiedenen Seiten der leiblichen Bildung heben wir nur die Bildung der Nerven und der Muskeln heraus. Die einseitige Muskelbildung führt zur Roheit, die einseitige Nervenbildung zur Empfindelei oder zu sogenannter Überbildung.

Die harmonische menschliche Bildung offenbart sich in der zarten Sorge des Geistes um den Leib und in der steten Bereitwilligkeit des Leibes, den berechtigten Wünschen des Geistes zu entsprechen. Lautsprache und Gebärdenspiel vermitteln den Ausdruck des Geisteslebens für Gehör und Gesicht. Die leiblichsinnlichen Empfindungen führen dem Geiste fortwährend neue Nahrung zu. Die Gebilde der Phantasie werden durch die Kunstfertigkeit des Leibes, die Technik, in die äussere Sinnenwelt übersetzt. Der gute Vorsatz wird durch die Glieder des Leibes sittliche That, die gute Gesinnung sittlicher Wandel.

Der Mensch führt jedoch nicht bloss ein Selbst-, sondern auch und zugleich ein Vereinleben, und zwar mit Menschheit, Natur, Geist und Gott, oder er ist menschheit-, natur-, geist- und gottinnig. Seine Bildung muss sich also auch darauf erstrecken. Die Geselligkeit der Menschen ist teils eine allseitige, selbstwürdige, in den Grund- oder Lebensgesellschaften: der Ehe und Familie, der Freundschaft, der Gemeinde, dem Stamme, dem Volke, zuhöchst der Menschheit, teils eine einseitige, auf einen bestimmten Teil der ganzen menschlichen Bestimmung als Zweck gerichtete, in den Zweckgesellschaften: im Staate oder Rechtsvereine, in dem Religionsvereine bezw. dem christlichen Religionsvereine oder der Kirche, in Wissenschaft-, Kunst- und Bildungsvereinen.

Ein verderblicher und beklagenswerter Missbrauch ist es, unter „Bildung" vorzugsweise die äusserliche gesellschaftliche Bildung zu verstehen; auch ist es oberflächlich und thöricht, die zur Zeit geltenden äusseren Umgangsformen zu überschätzen, aber auch das Gegenteil verwerflich: jene Formen ohne weiteres zu verachten und ohne gewichtige Gründe zu verletzen.

Die nationale Bildung, d. h. das Leben im Geiste und als Glied des eigenen Volkes, die Betonung der Sprache, der Litteratur und der Geschichte desselben, wird vom engherzigen Partikularismus, dem Vorwiegen des Stammeslebens, unterschätzt, vom Chauvinismus, von der blinden Leidenschaft für das Nationale, überschätzt, vom flachen, das wichtige Mittelglied der Völker überspringenden Weltbürgertume wieder unterschätzt, von der echt menschheitlichen Gesinnung aber oder der wahren Humanität allein wahrhaft geschätzt.

Die Teilnahme am Staatsleben erfordert politische Bildung,

die am Leben des Religionsvereins eine entsprechende, insonderheit die am kirchlichen Leben eine eigene kirchliche Bildung.

Zur äusseren Geselligkeit der Menschheit gehört der Umgang mit der Natur: auch in dieser Richtung bedarf der Mensch einer besonderen Bildung: einer gewissen Kenntnis, einer bestimmten Empfänglichkeit und Liebe, unter Umständen einer eigenen Geschicklichkeit, mittelst der Kulturkunst auf die Natur einzuwirken.

Als Geist ist der Mensch Glied des Geisterreichs, wobei man aber nicht sofort an spiritistische Versuche zu denken braucht. Das Geisterreich hat eine gemeinsame Welt der Phantasie, der Begriffe und der Urbegriffe (der Ideen). Der allseitig gebildete Mensch nimmt empfänglich oder auch schaffend, forschend, entdeckend und mitdenkend an den verschiedenen Welten des Geistes teil.

Der höchste Umgang des Menschen ist der Verkehr mit Gott: die Krone der Bildung ist die religiöse Bildung. Blosse Weltbildung ist mangelhafte, verstümmelte Bildung. Der Wahn, dass Religion und Bildung einander notwendig widersprechen, ist nur bei fehlerhafter Entwickelung der einen oder der anderen oder gar beider möglich.

Dies wäre ein kurzer Überblick über die allgemein menschliche Bildung, abgesehen von den weiteren Unterschieden unter den Menschen. Der wichtigste Gegensatz ist der des Geschlechtes, von Mann und Weib, welcher den Gegensatz der männlichen und der weiblichen Bildung notwendig zur Folge hat. Im Erstwesentlichen, eben in dem Allgemeinmenschlichen, stimmen männliche und weibliche Bildung überein. Der Knabe soll nicht bloss zum Manne, das Mädchen nicht bloss zum Weibe, sondern beide zu wahren Menschen, noch abgesehen vom Geschlechtsgegensatze und erhaben über diesem, erzogen und gebildet werden. Aber auch die Geschlechtseigentümlichkeit fordert sorgfältige Berücksichtigung.

Der Mann soll so gebildet werden, dass sein Eigenwesentliches, die Männlichkeit, das vergleichsweise Überwiegen des Geistigen über das Natürliche, der Erkenntnis über das Gefühl, zur vollen Blüte und Frucht gelange, dagegen die dem Manne besonders nahe liegenden Einseitigkeiten, Fehler und Untugenden, wie Roheit, Schroffheit und Härte, Mangel an Gemüt, Unter-

schätzung des Äusseren und der Form, Überschätzung des Wissens und der Kraft, nach Möglichkeit vermieden werden.

Umgekehrt soll bei der Bildung des Weibes seine entgegengesetzte Eigentümlichkeit, die Weiblichkeit, das vergleichsweise Überwiegen des Natürlichen über das Geistige, des Gefühls über die Erkenntnis, voll und ganz entwickelt, dabei jedoch die dem Weibe besonders gefährlichen Klippen, wie Empfindelei, Gefühlsüberschwenglichkeit, Gleichgiltigkeit gegen Vernunftgründe, Überschätzung des Äussern und der Form, Mangel an Rechtssinn, Schwatzhaftigkeit, glücklich umschifft werden.

Dem Urbegriffe und dem Urbilde nach ist die weibliche Bildung der männlichen ebenbürtig, gleichwichtig und gleichwertig, ihr rein nebengeordnet, keineswegs nebenuntergeordnet, geschweige rein untergeordnet. Die neuere Bewegung für höhere Bildung des weiblichen Geschlechts ist in der Hauptsache gewiss mit Freuden zu begrüssen und auch von den unbefangenen Männern zu unterstützen. Doch scheinen die betreffenden Bildungsanstalten, zum Teil durch die ursprünglich nur für Männer entworfenen gesetzlichen Vorschriften genötigt, noch zu sehr eine sklavische Nachahmung der entsprechenden Bildungsanstalten für das männliche Geschlecht.

Eine weitere Mannigfaltigkeit kommt in die Bildung durch die Verschiedenheit der, sei es individuell angeborenen, sei es ererbten Anlage oder Begabung. Die höhere Begabung, das Talent, erfordert auch eine tiefere und umfassendere Bildung: das Genie oder der Genius die tiefste und umfassendste. Vor der Meinung, das Genie brauche keine Bildung, muss als einem verderblichen Irrwahne laut gewarnt werden. Die sogenannten verkommenen Genies, wenn sie anders wirkliche Genies, nicht blosse Talente sind, mögen als abschreckende Beispiele dienen.

Der Gegensatz gegen die allgemeine Bildung ist bekanntlich die Fach- oder Berufsbildung. Diese beruht einerseits auf der verschiedenen Anlage, andererseits auf der Verpflichtung des einzelnen, der Gesellschaft, der Menschheit etwas zu leisten, noch ganz abgesehen von der Notwendigkeit des Erwerbs für die meisten Menschen. Als ein falsches Ideal von Bildung muss es bezeichnet werden, dass alle äusserlich günstig Gestellten, wie die Helden vieler Romane und Theaterstücke, die gleiche allgemeine Bildung besässen, ohne in irgend einem Fache etwas Hervorragendes zu

leisten. Das echte Ideal ist Vereinigung der allgemeinen und einer ganz einzigen Fachbildung. Der vorwaltende Beruf sollte für jeden immer im Vordergrunde des Bildungsstrebens stehen, und mit Rücksicht auf jenen sollte er sich gleichsam perspektivisch ausbilden, ohne irgend etwas Menschliches sich fremd zu achten. Wie die Fachbildung die untere Grundlage der Berufstüchtigkeit ist, so die allgemeine Bildung die Grundlage der Lebenskunst einschliesslich des wahren und edlen Lebensgenusses.

Zum Schlusse machen wir noch darauf aufmerksam, dass den Begriffen: Bildung und gebildet immer etwas Bezügliches, Relatives, anhaftet, und zwar in doppelter Hinsicht, einmal in Bezug auf den Ort, die Gegend, das Land, wo jemand lebt, z. B. der gebildete Küstenbewohner muss manches wissen, was der gebildete Binnenländer nicht unbedingt zu kennen braucht, andererseits in Bezug auf die Zeit, den Zeitabschnitt, das Zeitalter, in welchem jemand lebt, z. B. von dem gebildeten Menschen der Gegenwart fordern wir mit Recht vieles, was im Altertum oder im Mittelalter nicht verlangt wurde. Deshalb müsste auch bei einer erschöpfenden Behandlung unseres Gegenstandes die Verschiedenheit der Bildung und Bildungsideale nach den einzelnen Orten und Ländern sowie die allmähliche Wandelung beider im Laufe der Zeit ausführlich dargestellt und sowohl von dem Standpunkte des betreffenden Ortes und der jeweiligen Zeit, als auch von dem höchsten uns erreichbaren Standorte aus gerecht und eingehend gewürdigt werden.

Ohne eine solche Behandlung jedoch, die natürlich ein ausführliches Werk für sich erfordern würde, lassen sich die Fragen: „Was ist Bildung?“ und „Was gehört unbedingt zu einem gebildeten Menschen?“ wohl im allgemeinen und unbestimmten, wie wir es im vorstehenden versucht haben, aber keineswegs erschöpfend und wahrhaft befriedigend beantworten.

Die altevangelischen Gemeinden und der Hexenglaube.

Von

Ludwig Keller.

Zu derselben Zeit, wo in Deutschland der Hexenwahn in vollster Blüte stand und zahllose Unglückliche dieser Raserei zum Opfer fielen, wo die Theologen der katholischen und lutherischen Kirche mit „wissenschaftlichen" Gründen die Notwendigkeit und den Segen einer Irrlehre priesen, die ihre Nachfolger später selbst als solche verdammen mussten, fand der Pastor der Brüdergemeinde zu Fulnek (Mähren) den Mut, sich in einem Schreiben an den katholischen Domherrn Karl Josef Weldemann nachdrücklich gegen diesen „Aberglauben" zu erklären. Der Brief — in deutscher Sprache verfasst — ist im Jahre 1619 geschrieben und sein Verfasser hiess Johann Amos Comenius[1]).

„Wollen wir, heisst es am Schlusse des Briefes, das grosse Werk der Erlösung nicht ganz herabwürdigen, wodurch dem Teufel die (ihm) noch übrige Macht ganz entnommen worden ist, so lassen Sie uns jene unglücklichen zwei alten Weiber (die kurz vorher in Fulnek als Hexen verurteilt worden waren) bedauern, welche unter den boshaften Verleumdungen ihrer Feinde ihr Leben so jämmerlich auf dem Scheiterhaufen lassen sollen. Wir wollen Gott bitten, dass er die Herzen der Menschen erleuchte, damit sie das Joch des Aberglaubens endlich einmal abschütteln und Gott allein die Ehre geben."

Wir sind heute nur schwer im Stande, uns eine Vorstellung davon zu machen, wie gefährlich es in jener Zeit war, zumal für einen Geistlichen, eine derartige Ansicht schriftlich von sich zu geben. Man vergisst meist, dass die Reformation mit den Hexenprozessen nicht nur nicht aufgeräumt, sondern die Glaubenssätze, auf denen jene beruhten, in allen wesentlichen Punkten bestätigt hatte. Daher ist die Zeit des 16. und 17. Jahrhunderts diejenige Epoche, welche die meisten Opfer gefordert hat; insbesondere hatten die Erfolge der Gegenreformation seit etwa 1585 den Hexenverfolgungen und den Theorien, auf denen sie beruhten, neue Nahrung und neue Bestätigung gegeben.

---

[1]) Der Brief ist abgedruckt bei Patera, Correspondenz des Comenius, Prag 1892, S. 287 f.

Die Inquisitoren hatten im Jahre 1484 bekanntlich vom Papst Innocenz VIII. die Bulle Summis desiderantes affectibus erwirkt und der auf Grund dieser Bulle bearbeitete und im Jahre 1489 veröffentlichte „Hexenhammer" suchte von neuem den seit dem 13. Jahrhundert geltenden Satz „wissenschaftlich" zu begründen, der besagte: „Es ist die grösste Ketzerei, an die Werke der Hexen nicht zu glauben" (Haeresis est maxima, opera maleficarum non credere).

Die Theorien des Hexenhammers haben auf lutherisch-protestantischem Gebiete ihre Bestätigung und weitere Ausführung in dem berühmten Buche des Kirchenrechtslehrers in Leipzig, Benedikt Carpzov (1595—1666), erhalten, der als kursächsischer Geheimrat nach dem Bericht des Thesaurus rer. publ. IV, 816 selbst etwa 20 000 Todesurteile, meist in Hexenprozessen, gefällt hat. Sein Werk, welches damals in den meisten deutsch-protestantischen Ländern als wissenschaftliche Grundlage für den Hexenprozess galt, führt den Titel: „Practica rerum criminalium" und erlebte bis zum Jahre 1723 nicht weniger als neun Auflagen.

Das Kurfürstentum Sachsen hatte bereits im Jahre 1572, also ein Menschenalter vor Carpzov, ein überaus strenges Gesetz gegen die Hexerei erlassen, welches die innerhalb der römischen Kirche seit Thomas von Aquino herrschenden Glaubensansichten zur theoretischen Grundlage hatte. Die kursächsische Regierung befand sich in diesen Dingen mit den Theologen ihrer Kirche in vollster Übereinstimmung. Luther hatte im Jahre 1545 ausdrücklich erklärt: „Was aber die Buhlteufel, Incubus und Succubus genannt, betrifft, so bin ich darwider nicht, sondern glaube, dass es geschehen könne" etc.[1]). Schon fünfundzwanzig Jahre früher hatte er in seiner kleinen Erklärung des Galaterbriefes sich in gleicher Weise auf den Boden der alten Kirche in Sachen des Dämonenglaubens gestellt und in seinen Tischgesprächen wiederholt er oft und nachdrücklich, wie entschieden er an diesem Teile der Kirchenlehre festhalte. Ebenso wie die letztere bringt er die Ketzerei und die „Verfälschung des Wortes Gottes" mit dem Wirken des Satans in eine unmittelbare Beziehung. Melanchthon teilte diese Ansichten und selbst Calvin brachte es über sich, allein im Jahre 1545 34 Personen als Verbündete des Teufels und als „Pestbereiter" zum Tode zu bringen.

Es ist richtig, dass vereinzelte Stimmen bereits im 16. Jahrhundert gegen das herrschende System oder einzelne Teile desselben entweder unter Verschweigung ihres Namens (wie Friedrich von Spee, † 1635) oder mit Nennung desselben (Agrippa v. Nettesheim, Joh. Weyer) in die Schranken getreten sind. Aber wie und wo dies auch der Fall war, geschah es im Gegensatz zu der Religionsgemein-

---

[1]) In seiner Erklärung der Stelle 1. Moses 6, 1—4 in „Gründliche und erbauliche Auslegung des ersten Buch Mose" Werke, Halle-Magdeburger Ausgabe Bd. I S. 668 ff.

schaft, welcher die Betreffenden äusserlich angehörten, und überall haben die Gegner des Hexenwahns sich seitens ihrer Religions-Verwandten Verfolgungen oder heftigen Widerspruch zugezogen. Wer widersprach, war, wie gesagt, selbst ein Ketzer, der nach dem für die Hexen gültigen Verfahren zu behandeln war. Thatsächlich gehörte damals der Teufels- und Dämonenglaube, auf welchem die Lehre von den Hexen beruhte, zu den wesentlichen Teilen des Kirchenglaubens beider grossen Kirchen und es galt selbstverständlich nicht als zulässig, dass ein Einzelner sich herausnahm, diese wichtige Lehre zu bestreiten und dadurch das ganze Gefüge des kunstvollen Baues zu erschüttern. Es ist daher durchaus folgerichtig, wenn die römisch-katholische Dogmatik noch heute in allen wesentlichen Punkten an der einmal sanktionierten Glaubens-Anschauung festhält[1]).

Angesichts dieser Thatsachen wollen wir doch den Finger darauf legen, dass Comenius, indem er den Vorwurf der Hexerei als Verleumdung und den Glauben der Menschen daran als Aberglauben bezeichnet, dies nicht im Gegensatz zu den Überzeugungen seiner Religionsgemeinschaft, sondern in Übereinstimmung mit der in den altevangelischen Gemeinden aller Jahrhunderte vorhandenen Glaubenslehre gethan hat.

Zu den „Ketzereien", welche die alten Inquisitoren des 13. und 14. Jahrhunderts den „Waldensern" zur Last legen, gehört auch die angebliche Irrlehre, die sich gegen jede Teufelsaustreibung (Exorcismus) ausspricht und die auch die Möglichkeit des Teufelsbündnisses mit den Menschen leugnet.

Man weiss, dass die Kirchenlehre neben das „Reich des Lichts" das „Reich der Finsternis" gesetzt hat; während in jenem Gott regiert, herrscht in letzterem der Teufel. Es ist ein Reich, das ohne, ja wider Gottes Willen existiert, ewig und unzerstörbar, das jeder erlösenden Thätigkeit Gottes dauernd unzugänglich ist. Von diesen Vorstellungen aus war man zu der Überzeugung gekommen, dass auch der Teufel in die diesseitige Welt, ähnlich wie Gott selbst, hineinwirke. Um diesen Wirkungen entgegenzutreten, besass die Kirche das Mittel der Teufelsaustreibung, des Exorcismus: sie war im Stande, alle Gegenstände durch die Weihe des Priesters vom Banne des Teufels zu befreien, und in demselben Masse, als der Glaube an die Dämonen und ihr Eingreifen zunahm, wuchs auch die Bedeutung der Dämonen-Austreibung. Man kennt ja die Rolle, welche die Teufels-Austreibung aus der Seele des Kindes bei der Taufe, aus den Kirchen bei deren Einweihung, aus Glocken, Weihwasser u. s. w. allmählich gewonnen hatte.

---

[1]) Vgl. die mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft erschienene Schrift K. Schielers (Priesters der Diözese Mainz), Magister Johannes Nider. Mainz 1885. S. 232. — Fr. Nippold, Die gegenwärtige Wiederbelebung des Hexenglaubens. Berlin, Habel 1875.

Den Vertretern dieser Theologie musste es daher natürlich in höchstem Grade anstössig erscheinen, dass die Sekte der „Waldenser" den Exorcismus grundsätzlich ablehnte.

Wir besitzen ein im Jahre 1395 verfasstes Verzeichnis der Irrlehren der Waldenser[1]), welche nach Angabe dieser Quelle damals bereits länger als 150 Jahre in jenen Gegenden diesen Glauben vertraten; darin heisst es:

„Item damnant et reprobant exorcismum et alias orationes, quas dicunt sacerdotes super pueros baptizandos.

Item damnant et reprobant illas pias actiones, quas exorcistae vel presbyteri faciunt adjurando daemones, ut exeant ab hominibus obsessis".

Zu deutsch:

„Sie (die Waldenser) verdammen auch und verurteilen die Teufelsaustreibungen und die (damit zusammenhängenden) Gebetsformeln, welche die Priester bei der Kindertaufe sprechen.

Sie verdammen ebenso und verurteilen jene heiligen Handlungen, welche die Exorzisten oder Priester vollziehen, indem sie die Dämonen beschwören, aus den Menschen-Seelen auszugehen."

Dass dieselbe Überzeugung noch im 16. Jahrhundert von den „Pickarden" in Mähren vertreten ward, bezeugt der Bischof Johann Faber von Wien (1478—1541), der Gelegenheit hatte, die Brüder genau kennen zu lernen; er versichert ausdrücklich, dass zu jener Zeit die „Pickarden" alle Teufelsaustreibungen verdammen und ablehnen[2]).

Man könnte nun vielleicht sagen, dass mit diesem Standpunkt noch nicht notwendig die Lehre vom Teufelsbündnis und vom Besessensein verworfen sei. Aber unsere römisch-katholischen Berichterstatter sprechen sich auch hierüber auf das bestimmteste aus. Wir besitzen ein Verzeichnis der Irrlehren der Waldenser, das dem 14. oder 15. Jahrhundert entstammt und in einem Kodex der Hof- und Staats-Bibliothek zu München erhalten ist[3]). Darin heisst es:

Item dicunt (Waldenses), quod nemo possit a daemone obsideri et vexari et quod talia sint vana et vesana, quae contra daemoniacos peraguntur.

Zu deutsch: „Sie (die Waldenser) sagen auch, dass kein Mensch vom Teufel besessen oder geplagt werden kann und dass derartige Vorstellungen thöricht und unsinnig sind."

---

[1]) Abgedruckt bei Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters. München 1890. II, 305 ff. — Man vgl. hiermit die Bestätigung aus anderer Quelle bei Döllinger a. O. S. 338 ff.

[2]) Döllinger a. O. S. 649.

[3]) Döllinger a. O. S. 331 ff. — Dasselbe Aktenstück findet sich auch in der Bibliotheca maxima Patrum Vol. XXV, p. 302 ff.

Dieselbe Thatsache bestätigt ein Bericht des Inquisitors Petrus an die Herzöge Albrecht und Wilhelm von Österreich, in dem es heisst:

„Item dicunt et credunt (Waldenses), nullum hominem post Christi mortem posse a daemonibus obsideri“[1]. Zu deutsch: „Ebenso sagen sie und glauben, dass kein Mensch nach dem Erlösungstode Christi vom Teufel besessen sein kann.“

Die letztere Stelle, welche auf den Tod Christi Bezug nimmt, deutet auf die Begründung hin, welche die Brüder für ihre bezügliche Meinung vorbrachten. Es scheint, dass sie diese Gründe wider diejenigen gebrauchten, welche aus dem Alten Testament und einigen bildlichen Redewendungen des Neuen Testamentes zu beweisen suchten, dass die Seelen der Menschen vom Teufel besessen sein könnten. Sie wollten es hiernach dahingestellt sein lassen, ob es vor Christi Tode Teufels-Besessene gegeben habe; nach Christi Erlösungs-Tode dagegen, so glaubten sie, seien solche nicht mehr vorhanden; in und mit Christi Vollendung sei jedenfalls das Dämonische überwunden und der Prozess der Erlösung und Heiligung aller Menschen eingeleitet.

Im übrigen liessen auch andere grundlegende Überzeugungen dieser „Sekte“ es nicht zu, dass sie der Kirchenlehre beipflichten konnten. Wer vom Teufel besessen war, der war nach der herrschenden Ansicht ganz von Gott verlassen und völlig von ihm getrennt. Die Waldenser bestritten, dass es solche Seelen überhaupt gebe; denn ein Funke des Guten, wie verdunkelt auch immer durch Sünde und Schuld, und ein Punkt der Anknüpfung zwischen Gott und den Menschen, wie gering er auch sei, war nach ihrer Glaubensansicht in jeder Menschenseele vorhanden, und so stark war diese Überzeugung, dass sie späterhin für die „böhmischen Brüder“ und deren Führer wie Comenius der Ausgangspunkt für ihre ganze Welt- und Menschen-Auffassung geworden ist.

Und dieselben Ansichten, wie sie im 14. und 15. Jahrhundert bei den „Waldensern“, im 16. bei den „Pickarden“ und im 17. bei den böhmischen Brüdern sich nachweisen lassen, kehren bei den „Schweizer Brüdern“, die man Täufer nennt, und bei allen ihren Geistesverwandten wieder.

Wir machen uns anheischig, den Nachweis zu erbringen, dass sämtliche Mitglieder anderer Religionsgemeinschaften, die seit dem 15. Jahrhundert gegen den Hexenwahn aufgetreten sind, mehr oder weniger stark unter dem Einfluss derjenigen Lehren gestanden haben, welche in der abendländischen Christenheit allein von den altevangelischen Gemeinden als Gemeinschaft vertreten worden sind. Wir sind im Stande, dies in Bezug auf folgende Männer zu erweisen:

---

[1] G. E. Friess, Österreichische Vierteljahrsschrift für kathol. Theol. Wien 1872. S. 265. — Vgl. Döllinger a. O. S. 310.

Agrippa von Nettesheim, Desiderius Erasmus[4]), Johann Weyer, Friedrich von Spee und Christian Thomasius. Thatsächlich haben alle die Genannten schwere Kämpfe innerhalb der eigenen Kirche zu bestehen gehabt und sind mehr oder weniger „häretischer Neigungen" verdächtig gewesen.

Auch jene reformierten Gelehrten, Staatsmänner und Fürsten, die sich um die Ausrottung des Hexenunfugs im 18. Jahrhundert Verdienste erworben haben, haben mehr unter dem stillen Einfluss comenianischer als calvinischer Ideen gestanden. Wir wollen nicht unterlassen zu erwähnen, dass König Friedrich I. von Preussen, an dessen Hofe des Comenius Enkel Daniel Ernst Jablonski um jene Zeit als Hofprediger ausserordentliches Ansehen genoss, der erste Fürst gewesen ist, der gegen die Hexenverbrennungen nachdrücklich und wirksam vorging. Friedrichs I. Beispiel und Einfluss ist es zu verdanken, dass dem heillosen Übel allmählich die Wurzeln abgegraben wurden. Ehre seinem Andenken!

---

[4]) Erasmus Ansichten s. in dessen Encomium Moriae, herausg. von Götzinger. Lpz. 1884. S. 74. 136.

Immanuel Kant.

Sein Leben und seine Lehre.

Eine Besprechung von

Dr. **H. Romundt** in Freiburg a. d. Elbe.

Zwei Bücher desselben in der Überschrift genannten Titels und Untertitels sind kurz hinter einander in Deutschland erschienen: im Jahre 1897 von M. Kronenberg (München, C. H. Beck. 312 u. VIII S.) und im Jahre 1898 von Friedrich Paulsen (Stuttgart, Friedr. Frommanns Verlag [E. Hauff] 395 u. XII S.), das letztere als VII. Band von „Frommanns Klassiker der Philosophie".

Über blosse Kantphilologie hinaus, von der, um mit Paulsen (S. VI) zu reden, jede Zeile, die von Kant gedruckt oder handschriftlich hinterlassen ist, unter die Lupe der Spezialuntersuchung genommen wird, zeigt sich in diesen Büchern ein Bestreben, das Ganze des Kantischen Werkes und auch dessen Zusammenhang mit der Persönlichkeit seines Urhebers zu vergegenwärtigen. Und davon gerade meinen wir für unser Zeitalter und das Geschlecht unserer Tage nicht wenig hoffen zu dürfen. Gilt doch auch von Kant das Wort Goethes über Plato, dass er, sich nach der Höhe bewegend, bemüht sei, die Förderung eines ewig Ganzen, Guten, Wahren, Schönen in jedem Busen aufzuregen. Und wird nicht dies gerade in einer Zeit weit getriebener Arbeitsteilung und des Grossseins vorzugsweise im Kleinen leicht allzusehr versäumt? Dabei fehlt aber Kant keineswegs der aristotelische Sinn für das Sammeln von Materialien dieser Erde von allen Seiten her und die Richtung auf Genauigkeit und Gründlichkeit im Einzelnen und Kleinen, der Stolz unseres Zeitalters.

Die Übereinstimmung der genannten beiden Bücher, die doch ohne Zweifel von einander unabhängig sind, beschränkt sich nicht auf Titel und Untertitel. Sie erstreckt sich auch nicht bloss auf die im Untertitel „Sein Leben und seine Lehre" schon angezeigte Zweiteilung der Hauptmasse, sondern reicht bis zu dem Gegenstand der Einleitungs- und Schlussbetrachtungen. Denn auch in dem Werk von Paulsen, dem unsere ferneren Erörterungen ausschliesslich gelten sollen, wird zuerst ein Blick auf die weltge-

schichtliche und zeitgeschichtliche Stellung Kants geworfen und danach im ersten Teile „Kants Leben und philosophische Entwickelung“ (S. 21—104), im zweiten „Das philosophische System“ (S. 105—370) dargelegt. Den Schluss machen auch hier Betrachtungen über die Wirkungen der Kantischen Philosophie und ihr Verhältnis zur Gegenwart.

Von diesem neuesten Buche über Kant aber freuen wir uns rühmen zu dürfen, dass die erwähnten beiden Hauptteile in ihrem Umfange völlig das der Sache entsprechende Verhältnis zeigen. Nimmt doch die Darlegung des philosophischen Systems, verglichen mit dem äusserlich wenig bewegten und einfachen Leben Kants, mehr als den dreifachen Raum ein. Trotzdem jedoch konnten von Paulsen die Kantischen Gedanken nur in ihren grossen Grundzügen dargestellt werden, allerdings mit längerem Verweilen bei den centralen Partien des Gedankenkreises und unter Eingehen selbst auf Streitfragen und auf die herrschende Verschiedenheit der Auffassung an den Hauptpunkten. Eben um dieser Einrichtung willen aber erscheint das Buch Paulsens wohl geeignet für die Aufgabe, die ihm der Verfasser stellt: denen, die Kant selbst lesen und studieren wollen, zum Führer zu dienen. Diese Adressierung an ein bestimmtes weiteres Publikum hat Paulsen vor der Gefahr einer trivialen Popularisierung bewahrt, der ein in die unbestimmte grösste Masse hinausgeworfenes Kantbuch leicht erliegt. Eine edlere Art von Volkstümlichkeit ist das von unserem Autor sowohl Erstrebte wie Erreichte.

Zur Einführung der Studierenden in Kant eignet sich Paulsens Buch um so mehr, als der Verfasser für den grossen deutschen Philosophen genug erwärmt ist, um selbst Fernstehende für seinen Helden wieder erwärmen zu können. Auch vermag er im Unterschiede von anderen, selbst weltberühmten, Darstellern von dem Unternehmen und der Leistung Kants einen hinlänglich grossen Begriff zu erwecken, so dass der Leser sich nicht wie bei jenen in der Stille sagen muss: Was für ein Spektakel um einen Eierkuchen!

Paulsen erkennt aber in der vortrefflichen Einleitung über „Die Philosophie Kants in weltgeschichtlicher Betrachtung“ S. 4 die eigentliche Absicht der kritischen Philosophie, der Philosophie Kants, darin, die stets gesuchte und nie gefundene Eintracht zwischen Glauben und Wissen dadurch herzustellen, dass der Glaube nicht sowohl auf die Naturerkenntnis als auf Moral und Gewissen gegründet werde, womit denn auch das Wissensinteresse seine völlige Befriedigung erhalten könne, freie, voraussetzungslose und unbegrenzte Erforschung der gesamten Erscheinungswelt.

Es unterliegt wohl keinem Zweifel, dass gerade die Möglichkeit, die Kant zeigte, zugleich ein ehrlich denkender und forschender und ein aufrichtig glaubender Mann zu sein, ihm zu

seinen Lebzeiten tausend Herzen mit leidenschaftlicher Verehrung gedankt haben und auch in alle Zukunft danken werden.

Aus dem Angegebenen bereits erhellt, dass Paulsen die Bedeutung des Kriticismus für das Wissen und die Forschung keineswegs unbeachtet gelassen hat. Dennoch will es dem Berichterstatter scheinen, als wenn Kants Interesse und Bedeutung für unbefangene Forschung bei Paulsen lange nicht in gleichem Masse wie dasjenige für einen aufrichtigen Glauben zu ihrem Rechte kommen. Und doch legt auch Kants Entwurf einer Reform der Philosophie kräftiges Zeugnis ab für die Wahrheit der Worte in seinem Nachlass: „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe, darin weiter zu kommen oder auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritte. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dieses alles könnte die Ehre der Menschheit machen" u. s. w. Ja, Kant war, wozu schon der letzte Satz des eben Angeführten hinleitet, zunächst und vor allem Physiker, Naturforscher, und seine Reform der Philosophie ist zunächst als aus dem Bedürfnis des Naturforschers entsprungen zu verstehen, nämlich um diesem ein unbegrenzt freies Feld seiner Thätigkeit zu sichern. Dieses kann allerdings nach Kant nur so bewerkstelligt werden, dass die Physik andererseits der Metaphysik und dem Glauben eine gleich unbeschränkte Freiheit einräumt, wie diejenige ist, welche ihr selber zu teil wird.

Von einer derartigen Bedeutung freier und gründlicher Naturwissenschaft für die gesamte Philosophie hatte schon vor Kant ein grosser Mann eine Vorstellung: der Engländer Bako von Verulam. Der Name dieses berühmten Plänemachers des 17. Jahrhunderts aber ist in Paulsens Buch dem Referenten nirgends begegnet. Kant aber hat aus dessen Vorrede zur Instauratio magna, der „grossen Erneuerung", eine vielsagende, im weiteren Verfolg sogar auf unbefangene, echte Naturwissenschaft als nächstes Ziel hinweisende Stelle der zweiten Auflage seiner Kritik der reinen Vernunft als Motto vorangestellt. Und nicht hier allein sehen wir Kant mit Bako beschäftigt, den er in der Einleitung zu seiner Logik den ersten und grössten Naturforscher der neueren Zeit nennt.

Zwar ist gewiss nicht unrichtig, was Paulsen mehr als Kants Interesse für Naturwissenschaft und für deren Grösse und Blüte betont: dass der Trieb zur Transscendenz die Seele von Kants Philosophie sei (S. 242). Es hätte nur hinzugefügt werden sollen, dass der Trieb zur Überschwänglichkeit sich bei Kant kund giebt als Streben nach einem Höchsten und Letzten in allem und jedem Gebiete menschlicher Vernunftthätigkeit, in der Theorie und Forschung nicht weniger als in der Praxis. Für Naturforschung aber bedeutet Trieb zur Transscendenz oder Transscendentalismus, so

paradox es klingen mag, Forderung der Einschränkung auf Sinnenwelt und Natur, in der, wie Kant auch nach Paulsen (S. 196 f.) gegen Plato beweist, der menschliche Verstand einheimisch ist.

Hat wohl Friedrich Nietzsche, der Verkündiger des Übermenschen, (man gestatte diese beiläufige Frage) diese Seele Kants und seiner Philosophie gekannt? Dann müsste er seine Freude an unserem grossen Philosophen gehabt haben, statt ihm, wie er thut, bei jeder sich bietenden Gelegenheit am Zeuge zu flicken.

Mit jener Einschränkung der Forschung auf die Sinnenwelt bei Kant ist nun einer Verderbnis durch Theologie, der nach Bako die Naturphilosophie bei Plato verfallen war, gründlich und für immer gewehrt. Und wenn nun bei Kant sich in der That auch eine Erneuerung des Platonismus findet, was Paulsen uns sogar unter übermässiger Zurückstellung namentlich des Kantischen Agnosticismus allzusehr zu betonen scheint, so muss doch ein auf dem Grunde echter bakonischer Naturwissenschaft sich erhebender Platonismus etwas wesentlich Anderes sein als der alte platonische Idealismus, der sich mit dem geistreichen naturphilosophischen Unsinn des platonischen Timäos verträgt. Mit einer blossen Wiederholung wird er keine Ähnlichkeit haben können.

Hätte Paulsen den Physiker in Kant mehr gewürdigt und damit dessen Verhältnis zur Naturforschung als der Grund- und Bodenwissenschaft des Menschen, so würde er wohl auch nicht so weitläufig Kants platonisch geartete Metaphysik S. 237—282 ausgeführt haben. Giebt er doch von dieser S. 243 zu, dass sie dem vorkritischen Kant angehöre und dass sie sich nur deshalb, und zwar mehr als eine blosse Privatansicht, über die Grundlegung der kritischen Philosophie im Jahre 1781 hinaus erhalten habe, weil die kritische Erkenntnistheorie, als sie nach 1772 ihre letzte Form erhielt, nicht mehr stark genug gewesen sei, um völlig durchzudringen.

Wir hoffen von der geistesfrischen Jugend, die durch Paulsens Buch in Kant eingeführt wird, dass sie solche Überlebsel vorkritischer Epochen in Kants Schöpfung, die der alternde Philosoph selber nicht mehr beseitigen konnte, mehr und mehr zu überwinden und so über den historischen Kant des 18. Jahrhunderts hinaus zu dem sich darin rührenden und regenden Kant aller künftigen Jahrhunderte vorzudringen lerne. Hat doch Kant selber zu Versuchen einer immer besseren Fassung der kritischen Philosophie, unter anderem durch Bezeichnung seiner ersten Bearbeitung als einer „rohen“, kräftige Anregung gegeben.

Nur noch auf zwei Punkte sei uns gestattet näher einzugehen.

Paulsen meint S. 300 sehr richtig, man könne geradezu sagen: „Kants Moral ist die Wiederherstellung der gemeinen Gewissensmoral mit ihren absoluten Imperativen gegenüber den philosophischen Moraltheorien, die alle irgendwie auf eine Begründung

jener Jmperative ausgehen.“ Welcher Art aber ist der Einfluss, den eine Begründung auf diese Imperative ausübt? Sie macht solche strengen und selbst abstossenden Gebote uns Menschenkindern behaglicher, so dass wir uns wie dazu verführt vorkommen. So z. B., wenn einem Gebot, Vater und Mutter zu ehren, hinzugefügt würde: auf dass Du langes Leben habest im Lande, da Du wohnest, oder auch: dass Du ein sanftes süsses Leben haben mögest mit allem Guten.

Ist es nun nicht wohl begreiflich, dass Kant sagen konnte, ein in dieser oder anderer Weise bedingt gemachter Imperativ sei nicht mehr tauglich zum moralischen Gesetz (weil er nämlich dadurch zu einem Gebote der Selbstsucht geworden ist) und Notwendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse sei niemals Pflicht? Deshalb verwirft Kant alle früheren auf eine solche Begründung ausgehenden Moraltheorien als eine arge Verunreinigung und erkennt als wahre Aufgabe der Philosophie vielmehr einzig an eine Rechtfertigung und Sicherung der von ihm als möglich behaupteten Unabhängigkeit und Autonomie der Bestimmung des Thuns und Lassens. Und diese neue Arbeit hat Kant selbst zu leisten gesucht. Paulsen tritt nun aber nicht nur für die philosophischen Moraltheorien der alten vorkritischen Art ein, er hat selber einen neuen Versuch teleologischer Moralphilosophie in seinem System der Ethik (4. Aufl. 1896) veröffentlicht. Demgemäss hält er S. 320 eben das, was Kant als sein eigentliches Verdienst ansieht, für seinen Grundfehler: die Ausstossung der teleologischen Betrachtung aus der Moral. Referent würde aber am Platze gefunden haben entweder eine ausführliche Widerlegung des Kantischen neuen Unternehmens, oder es mussten auch die kurzen Worte S. 323 wegbleiben: „Ich vermag mich weder von der Gefährlichkeit der teleologischen noch von der Zulänglichkeit dieser rein formalistischen Moral zu überzeugen.“ Denn durch diese wird die Streitfrage gewiss nicht erledigt.

Zwischen Kant und Paulsen besteht offenbar ein tiefgehender Gegensatz der Denkweise, da nach Paulsen die Begriffe der Sittlichkeit durch die Erfahrungen dieses Lebens nicht nur veranlasst, sondern völlig begründet werden, während nach Kants Tugendlehre S. 219 (Ausgabe von Rosenkranz und Schubert) „ein moralisches Prinzip wirklich nichts Anderes ist als dunkel gedachte Metaphysik, die jedem Menschen in seiner Vernunftanlage beiwohnt.“ In der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ S. 123 drückt Kant dies so aus, dass durch die reine moralische Gesetzgebung der Wille Gottes ursprünglich in unser Herz geschrieben sei.

Für die Moralphilosophie ist nun in der That die Bemerkung wohl begründet, dass sich in ihr Kant als ein Geistesgenosse des Plato erweise. Aber es zeigt sich doch auch hier in dem von

Kant sowohl erstrebten wie erreichten, Plato aber völlig fremden reinen Formalismus des moralischen Gesetzes, wodurch dieses allererst seine unbeschränkte Allgemeinheit und universelle Anwendbarkeit erhält, dass bei Kant eine abgeschlossene selbständige theoretische Philosophie, eine berichtigte Naturwissenschaft der Reform der praktischen Philosophie vorangeschickt und zu Grunde gelegt ist.

Die Grundlegung echter, unbefangener und gründlicher Naturforschung im weitesten Sinne ist in Kants Kritik der reinen Vernunft enthalten. Insofern nun, als darin das Fundament zu allen Verbesserungen auch der praktischen Fächer gegeben ist, kann die weit verbreitete vorzugsweise Schätzung der Kritik der reinen Vernunft gegenüber den späteren Kantischen Kritiken gut geheissen werden, aber auch nur insoweit.

An zweiter Stelle möchte Referent noch dem Bedauern Ausdruck geben, dass Paulsen auf Kants Lehre von Religion und Kirche, deren Bedeutsamkeit er sehr wohl würdigt, nicht etwas weiter eingegangen ist, als auf zehn Seiten des Buches (S. 357—367) möglich war. Kürzlich ist von einem Theologen in Thesen über „Kants Bedeutung für den Protestantismus“ behauptet worden, Kants gesamte Philosophie sei in letzter Linie auf das religiöse Interesse gerichtet. Dies ist eine wohlbegründete Behauptung, bei der man nur nicht ausser Acht lassen darf, dass vorher bereits für jede Art von Rechtschaffenheit des Menschen in Kants kritischer Philosophie guter Grund der Lehre gelegt ist. Als die höchste, alle anderen gewissermassen in sich begreifende und deshalb wichtigste Rechtschaffenheit erscheint aber die rechte Art zu glauben.

Gewiss ist, dass gerade in Kants Religionsphilosophie noch grosse Schätze der Hebung harren, Schätze, von denen zumal, wie Katzer in den erwähnten Thesen und derer weiterer Ausführung trefflich dargethan hat, für den Protestantismus nicht wenig zu hoffen ist. Die zweite These Katzers lautet: „Wie Thomas von Aquino der Philosoph des römischen Katholicismus ist, so zeigt sich in der Geschichte der Theologie die Philosophie Kants von hervorragendem Einfluss auf den Protestantismus.“

Vermittelst des Kantischen Kriticismus aber ist es möglich, sowohl die Grundgedanken des Protestantismus zu deutlicherem Ausdruck zu bringen und überzeugend zu rechtfertigen, als auch Hauptprobleme des Protestantismus ihrer Lösung näher zu bringen und endlich ganz besonders, den Protestantismus in gesunder Weise weiter zu bilden. Es werde hier z. B. nur hingewiesen auf die so sehr wünschenswerte, ja dringend nötige genauere Bestimmung des Glaubensbegriffes durch den Begriff eines moralischen Glaubens, wie ihn die kritische Philosophie nachdrücklich vertritt, sodann auf die klarere Gestaltung der Lehre von der Kirche als einem

ethischen Gemeinwesen in historisch begründeten Formen und zuletzt noch, last not least, auf die allmähliche Überführung des bloss historischen Glaubens in einen reinen praktischen Religionsglauben, für die Kant mit unermüdlicher Energie eingetreten ist.

Wir wollen uns von dem Paulsenschen Werke über Kant nicht verabschieden, ohne noch der dankenswerten glücklichen Abwehr von Angriffen auf Kants Lehre Erwähnung gethan zu haben, die sich da und dort in dem Buche findet. So derjenigen auf die Lehre Kants von Dingen an sich, an der von Jakobi und Fichte an so manche Spätere gemeint haben, Kants ganze Philosophie ohne alle Schwierigkeit zum Scheitern bringen zu können. Paulsen zeigt, dass der Gedanke eines Transsubjektiven, von Dingen an sich selbst, über die übrigens keinerlei Wissensdaten möglich sind, allen vernichtenden Angriffen gegenüber guten Sinn behält. Er giebt uns damit einen neuen Beleg für die Richtigkeit der Schlussworte Kants in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, die so lauten: „Wenn eine Theorie in sich Bestand hat, so dienen Wirkung und Gegenwirkung, die ihr anfänglich grosse Gefahr drohten, mit der Zeit nur dazu, um ihre Unebenheiten abzuschleifen, und wenn sich Männer von Unparteilichkeit, Einsicht und wahrer Popularität damit beschäftigen, ihr in kurzer Zeit auch die erforderliche Eleganz zu verschaffen.“

Besprechungen und Anzeigen.

Encyklopädisches Handbuch der Pädagogik von Dr. W. Rein. Langensalza 1894 ff., H. Beyer u. Söhne. Lieferung 25—60, Bd. III—V.

Reins geharnischter Artikel über das landläufige Rezensententum in der Pädagogik V, 878 ff. klagt darüber, dass man, wenn auch nicht gerade gelobt werde, doch sehr ängstlich jeglichem Tadel aus dem Wege gehe und stellt es als Pflicht gründlicher, gewissenhafter Rezensenten hin, von vornherein auf das Hervorragende energisch hinzuweisen und das Mittelmässige und Schlechte rücksichtslos zu verurteilen. Bei einem Sammelwerk wie dem vorliegenden ist jedenfalls eine abschliessende Beurteilung schwerer als gewöhnlich, da bei der Fülle der Artikel, der Mannigfaltigkeit der Stoffe und der Verschiedenartigkeit der Mitarbeiter natürlicherweise nicht alle Teile gleichwertig und jedem Beurteiler gleich anziehend sind; doch dürfen wir nach gründlicher Prüfung der seit unserer Besprechung im 5. Jahrgang 1896 S. 239 ff. neu erschienenen Bände III—V Lief. 25—60 unser damaliges Urteil durchaus aufrecht erhalten, dass hier ein höchst bedeutsames und zeitgemässes Werk, ja ein pädagogisches Werk ersten Ranges vorliegt. Als ein besonderes Verdienst des bewährten Herausgebers ist es anzuerkennen, dass er beim weiteren Fortschreiten des Werkes es verstanden hat, neue tüchtige Kräfte zu gewinnen wie von Rohden, der seit dem 4. Band eine grössere Reihe durchdachter und anregender Artikel geliefert hat.

So entschieden sich auch das Werk im ganzen auf den Boden der modernen Pädagogik stellt und vom Geiste Herbarts beeinflusst erscheint, so wenig einseitig ist doch im einzelnen die Auswahl der Mitarbeiter gewesen: in allen Schattierungen sind die verschiedenen Richtungen des derzeitigen Schulwesens vertreten, von dem feinsinnigen, abgeklärten Verteidiger des alten Gymnasiums, Wendt, bis zum äussersten Flügel der entschiedensten Reformer, die nur noch von dem „sog. klassischen Altertum" sprechen und auf Julius Schvarcz schwören; gelegentlich ist sogar an die Stelle nüchterner Sachlichkeit die Erregung des Kampfeseifers getreten. Ähnliches gilt auch in theologischer Beziehung: die goldene Mittelstrasse scheint mir hier z. B. von Rohden in seinen schönen, sachlich gehaltenen und doch

warmherzigen Beiträgen: Katechetik IV, 17 ff. und Katechismus IV, 36 ff. innegehalten zu haben. Hingegen macht Willmanns Aufsatz: Katholische Pädagogik V, 170 doch zu sehr den Eindruck einer zwar schlagfertigen, aber doch recht einseitigen oratio pro domo, die mit Übersehung gerade der pädagogischen Bedenken das Latein der Kultsprache, die Verehrung von Sinnendingen u. s. w. mit den bekannten Gründen verteidigt und auf streng pädagogischem Gebiet in den unangenehmen Fehler verfällt, die Parität auch dadurch zu erreichen, dass neben jeden bekannten und anerkannten evangelischen Pädagogen möglichst ein angeblich gleichwertiger oder ähnlicher katholischer Schulmann gestellt wird (vgl. V, 175 ff.). Ob dabei die Gesetze strenger Logik immer beachtet werden, ist mir fraglich: dass Schüler der Jesuitenschulen diesen später treue Dankbarkeit bewahren, beweist doch z. B. nicht, dass der Vorwurf, es herrsche dort Gewissenszwang, unbegründet sei. Und die Befürchtung, dass dem Ansehen des Landesfürsten durch die nachdrückliche Betonung der Autorität des Papstes etwas abgebrochen werde, wird für mich durch folgende Beweisführung eher bestätigt als beseitigt: „In dem Tiroler Volksliede heisst es: «Was der Papst verlangt und was der Kaiser spricht, das thut ein jeder gern, 's ist seine Pflicht», damit wird ganz wohl die verschiedene Art beider Autoritäten, die ihnen Untergegebenen in Pflicht zu nehmen, ausgedrückt: die geistliche stellt bestimmte, bleibende, die Lebenshaltung regelnde Forderungen auf, die weltliche «spricht», d. h. befiehlt, giebt Anordnungen im ganzen und einzelnen; dem willigen Aufnehmen des «Gesprochenen» kann es nur förderlich sein, wenn es an der Treue im Ausführen des «Verlangten» eine Hinterlage hat.“ — Andrerseits schiesst auch Lotz, dessen Artikel: Die Propheten des Alten Testaments in dem Unterricht der Erziehungsschule V, 515 die wichtigsten Ergebnisse der alttestamentlichen Forschung vor allem im Anschluss an Cornills schönes Schriftchen „der israelitische Prophetismus“ für die Praxis des Schulunterrichts ausmünzt, in dem Aufsatz: der Leben Jesu-Unterricht in der Erziehungsschule, weit über das Ziel hinaus und lässt auch in der Form gelegentlich die ruhige Sachlichkeit vermissen.

Wenn ich im Anschluss an diese allgemeineren Bemerkungen zunächst einige Versehen und Fehler namhaft mache, so geschieht das nicht, um die Gründlichkeit und Sorgfalt der einzelnen Beiträge in Frage zu stellen, sondern nur, um die lebhafte Teilnahme zu bekunden, mit der ich, wie wohl die meisten Leser, die betreffenden Abschnitte genossen habe. III, 6 wird Heresbach versehentlich als Melanchthons Schüler bezeichnet, während er doch am 2. Aug. 1496 geboren, also etwas älter als jener war, und seitdem Melanchthon im Juni 1527 mit ihm briefliche Anknüpfung gesucht hatte (E. R. I, 871), stets als sein gleichberechtigter Freund erscheint, der ähnlich wie jener, wenn auch nicht so tief religiös angelegt, die ganze menschliche Bildung der erneuerten Kirche erhalten und neu vermitteln wollte und

auch auf kirchenpolitischem Gebiete in jenes mildem, versöhnendem Geiste thätig war[1]). III, 658 f. fällt ein hässliches Anakoluth auf: „Er empfindet es ja nicht“ u. s. w. In dem Aufsatze: historischer Roman vermisst man ungern den Namen W. Alexis, der doch unter den vielen Nachahmern Walter Scotts eine eigenartige, weit überragende Stellung einnimmt, und dessen Romane selbst H. v. Treitschke als „echte Perlen erzählender Dichtung“ anerkennt, die in jedem guten deutschen Bürgerhause zugleich künstlerische und patriotische Freude erregen könnten; die oberflächliche Vielschreiberin L. Mühlbach hätte dafür nach meinem Geschmack sehr wohl ausfallen können. III, 947 werden Lorenz und Scherer, die Verfasser der Geschichte des Elsass, irrtümlich als geborene Elsässer betrachtet, und derselbe Aufsatz schreibt den von dem Nürnberger Konrektor Dessler dem Orbis pictus angefügten zweiten Teil (vgl. meinen Aufsatz Orbis pictus. V, 139) ohne weiteres Comenius selbst zu. IV, 523 fällt die Überschätzung der Romane H. Ebers' auf. In dem gut unterrichtenden Aufsatz Buchners über Mädchenerziehung und Mädchenunterricht hätte bei dem geschichtlichen Rückblick L. Vives trotz seiner spanischen Herkunft wohl Erwähnung verdient, da er zuerst in seinem Werk „de institutione feminae christianae“ eine vollständige Theorie der weiblichen Bildung und Erziehung gegeben hat. Schliesslich noch ein wunderbares Kuriosum aus Band V, 817 unter Religionspsychologie! Hier erscheint Comenius neben Allihn, Ballauf, Drobisch, Flügel als „Freund und Fortbildner der Herbartschen Religionsphilosophie“.

So erheiternd diese Verwechslung mit Capesius zunächst wirkt, so ist der Druckfehler[2]) psychologisch doch sehr erklärlich; denn thatsächlich begegnet des Comenius Name vielfach auch in Aufsätzen des Werkes, wo man ihn nicht vermuten würde und musste so dem Setzer sehr geläufig werden. Wenn man die entsprechenden Aufsätze der Schmidschen Encyklopädie und des vorliegenden Handbuchs mit einander vergleicht, so tritt es einem recht deutlich entgegen, wie sehr sich im allgemeinen der geschichtliche Sinn geschärft hat und welche Anerkennung sich im besonderen die Verdienste des Comenius neuerdings errungen haben. Dass seine Bedeutung nach Gebühr in den Aufsätzen über Jugendlektüre, Kinderschauspiele und Schuldramen, konzentrische Kreise und über Ratke Berücksichtigung findet, ist kaum wunderbar; aber auch unter Kirchenlied, Lebensordnung, Onomastik und Parallelgrammatik ist seiner mit Recht gedacht, war er doch der erste, der dem Kirchenlied in der Schule

---

[1]) Eine Würdigung Heresbachs nach seiner religiösen und pädagogischen Bedeutung würde auch eine Aufgabe der C.G. sein.

[2]) Auch sonst kommen bei Namen öfter Versehen vor, z. B. III, 742 Barakt statt Barak, 947 Barth, Ringwaldt statt Barth. Ringwaldt und 948 Nadgeorg statt Naogeorg.

eine mehr selbständige Stellung anwies, pries er doch die Ordnung als die Seele der Dinge, ist er doch der Vater des pädagogischen Realismus, und verlangte er doch, bei jeder neuen Sprache solle sich die Grammatik auf deren Eigentümlichkeiten beschränken. Natürlich decken auch die Aufsätze aus dem Gebiet der Geschichte der Pädagogik über Herder, Milde, Natorp die Zusammenhänge der Späteren mit dem grossen Vorgänger sorgsam auf, der einmal geradezu das „Sonnengestirn“ der pädagogischen Wissenschaft genannt wird. Andererseits ist es selbstverständlich, dass gegebenen Falls auch die Schranken seiner Eigenart klargelegt werden, vgl. z. B. unter Kleinigkeit und Privatstunden. Die landläufige, aber sehr missverständliche Auffassung, als sei seine Schule in Patak die erste Verkörperung der Idee eines Realgymnasiums, ist bedauerlicherweise V, 704 nicht entschieden verworfen.

Wenn so fast allenthalben die Geschichte zu ihrem Rechte gekommen ist, so sind darüber die brennenden Fragen der Gegenwart durchaus nicht versäumt worden; im Gegenteil trägt das Gesamtwerk ein durchaus modernes Gepräge bis auf die äussere Form mit einem gelegentlichen Citat aus Gerhart Hauptmanns versunkener Glocke (IV, 227). Vor allem ist die soziale Frage mehr als in früheren pädagogischen Werken in den Brennpunkt des Interesses gerückt und nach ihren verschiedenen Seiten gründlich behandelt; so finden wir besondere Aufsätze von von Rohden über Innere Mission in der Schule, von Rolle über Jünglingsvereine, von Naumann über Kirche und Volksbildung, Al. Wernicke über Kultur und Schule, Frau Gnauck-Kühne über Kulturfortschritt und Frauenbewegung, von Buchner über Mädchengymnasien, Zimmer über Pflegediakonie als Erziehungsmittel. Wir müssen es uns versagen, auf diese Aufsätze näher einzugehen und können nur darauf hinweisen, dass sie eine Fülle von Belehrung und Anregung bieten. Es steht zu hoffen, dass, wenn das Reinsche Handbuch der Pädagogik die allgemeine Verbreitung findet, die es vollauf verdient, nicht nur in Unterricht und Erziehung klarere Anschauungen Platz greifen werden, sondern auch das weitere Gebiet des sozialen Lebens segensreiche Einwirkungen verspüren wird.

Elberfeld. **A. Nebe.**

F. W. Dörpfeld, Gesammelte Schriften, Band VIII, Die freie Schulgemeinde und ihre Anstalten auf dem Boden der freien Kirche im freien Staate. 2. Aufl. Gütersloh 1898, C. Bertelsmann. 3,30 M., geb. 4 M.

Die in Dörpfelds pädagogischem Testament, dem „Fundamentstück einer gerechten, gesunden, freien und friedlichen Schulverfassung“, niedergelegten Anschauungen sind die ausgereiften Früchte der Gedanken, die er schon bei seinem ersten schriftstellerischen Auftreten zu entfalten begann. Die 1863 zuerst erschienene Schrift über „die

freie Schulgemeinde", die jetzt im Neudruck vorliegt, suchte schon mit kraftvoller Entschiedenheit der Familie das ihr von Staat und Kirche stark verkümmerte Recht auf die Schule zu erobern und so die in dem heimatlichen Schulleben vorliegenden Keime der Schulgemeinde der herrschenden Zeitströmung zum Trotz weiter zu entwickeln. Wir empfehlen die Schrift auch neben dem Fundamentstück allen denen, die für die eigenartige Persönlichkeit Dörpfelds Teilnahme haben, und die wie er gesonnen sind, die überkommenen Schuleinrichtungen nicht ohne weiteres als vollkommen und unverbesserlich hinzunehmen, sondern auf ihr Recht und ihre natürliche Grundlage hin zu prüfen. Im übrigen verweisen wir auf die Besprechung des Fundamentstücks Monatsh. VI, 1897, S. 329 ff. und auf Hackenbergs Aufsatz: Eines Schulmeisters Testament in den Comenius-Blättern 1895, 3 ff., wo die Bedeutung der Forderungen Dörpfelds im Zusammenhang gewürdigt sind.

Elberfeld. **A. Nebe.**

Dr. Katzer, Kants Bedeutung für den Protestantismus. Hefte zur „Christlichen Welt". Nr. 30. Leipzig, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1897. 50 S. 0,75 M.

Dass der geschichtliche Protestantismus mit dem genuinen Luthertume nicht verwechselt werden darf, ist eine schon triviale Erkenntnis geworden. In Kant einen der grossen Repräsentanten des Protestantismus zu sehen, ist nicht schwer; schon das blosse Schlagwort, dass durch die Reformation der moderne Individualismus angebahnt sei, eröffnet unermessliche Perspektiven. Fasst man aber den Protestantismus in seinem engeren und eigentlichen Sinne, nämlich als eine religiöse Bewegung, so leuchtet Kants Zusammenhang mit demselben nicht so unmittelbar ein. Diesen Zusammenhang klar zu machen, ist der Zweck der uns vorliegenden Schrift. Der Verfasser hat sich durchgehends an Kants religions-philosophisches Hauptwerk gehalten. Er hat auch weniger die Absicht, Kants Bedeutung für die Theologie aufzuzeigen, was allerdings seit zwei Jahrzehnten hiesse Eulen nach Athen tragen, sondern er will als die Wurzel der kantischen Weltanschauung den evangelischen Standpunkt nachweisen. Mitunter geschieht das in etwas äusserlicher Weise, z. B. S. 8: der Protestantismus hat eine rational-kritische Seite, Kant ebenfalls, ergo —. Eine bedenkliche Seite der Arbeit scheint uns darin zu liegen, dass Protestantismus und Luther oft identifiziert werden. Kant eine evangelisch-religiöse Seite abzugewinnen dürfte doch schwer sein; denn ist eine solche denkbar ohne Liebe zu Gott? Mit Recht übrigens ist das Moment des Glaubens in Kants Weltanschauung hervorgehoben als mit dem protestantischen Prinzipe nahe verwandt; es beherrscht überhaupt die ganze protestantische Wissenschaft, man denke nur an Descartes Erkenntnistheorie. Eine bemerkenswerte Anwendung eines metaphysischen kantischen Gedankens auf die

Christologie findet sich S. 31 dieser übrigens sicher für viele anregenden Arbeit.

Dr. G. A. Wyneken.

Dr. Chr. Rothenberger, Pestalozzi als Philosoph. Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte. Bd. XI. Bern, Steiger u. Cie. 1898. 86 S. M. 1,75.

Nachdem der Verfasser das philosophische Milieu in Zürich um die Mitte des 18. Jahrhunderts als ein vorwiegend vom Eklektizismus bestimmtes gekennzeichnet hat, wendet er sich im 2. Teile zu den philosophischen Einflüssen, die auf Pestalozzi eingewirkt haben. Über sein Verhältnis zu Comenius wird S. 20 f. kurz berichtet; hat Pestalozzi seinen grossen Vorgänger überhaupt gekannt, so ist er doch nirgends durch ihn bestimmt worden. Der 3. Teil behandelt Pestalozzis philosophischen Bildungsumfang, disponiert in Erkenntnistheorie, Pädagogik, Psychologie, Ethik, Ästhetik, Rechtsphilosopie, Nationalökonomik. Natürlich wird hier manches zu Pestalozzis „Philosophie“ gerechnet, was man gewöhnlich nicht so nennen würde. Von besonderem Interesse aber ist ja wirklich seine Erkenntnistheorie, die wohl schon manchen Leser zur Vergleichung mit den kantischen angeregt hat (vgl. S. 57). Wirklich wäre es vielleicht eine lohnende Aufgabe, Pestalozzis erkenntnistheoretische Inspirationen einmal auf die Stufe wirklicher Philosophie zu erheben. — Vielseitigkeit und reiche Litteraturangaben sind ein Vorzug dieser Schrift.

Dr. G. A. Wyneken.

Dr. Abr. Eleutheropulos, Die Philosophie als die Lebensauffassung des Griechentums auf Grund der jedesmaligen gesellschaftlichen Verhältnisse. 1. Folge. Zürich u. Leipzig, „Sterns litterar. Bulletin.“ 1898. XI, 216 S. 3,75 M.

Der Titel dieser Arbeit enthält ein Programm; und Referent hat sich schon oft gefragt, warum wir ein Unternehmen wie das vorliegende nicht längst besitzen. Nachdem Mehring in der „Lessing-Legende“ einen höchst bedeutenden Versuch gemacht hat, die marxische Geschichtsbetrachtung, der auch der Verf. des vorliegenden Werkes (S. 8 ff.) mit einer gewissen, individualistischen Modifikation anhängt, auf die Litterärgeschichte anzuwenden, lag es nahe genug, dies auf die gesamte Geistesgeschichte auszudehnen. Was dies bisher gehindert hat, ist wohl nur die grosse Schwierigkeit der Sache gewesen, insofern es dann galt, das ganze, grosse Material unter diesem neuen Gesichtspunkt von vorn an wieder durchzuarbeiten. Ein grosses Werk, an das der Verf. nicht ohne Selbstbewusstsein Hand angelegt hat. Wir müssen gestehen, nicht nur der Grundgedanke, sondern auch vieles an der Ausführung erregt unser Interesse in hohem Grade; freilich glauben wir, dass gerade die Anfänge der Philosophie sehr wenig geeignet sind, des Verfassers einseitige Theorie zu bestätgen. Denn gerade jene etwas dunklen, erhabenen Gestalten am Eingange der

Philosophie tragen ein durchaus religiöses, ihre Systeme ein mythologisches Gepräge. Und in den Prolegomenis, die einer jeden derartigen Geschichtsschreibung vorausgeschickt werden müssten, wäre zunächst die Mythologie aus den ökonomisch-sozialen Verhältnissen abzuleiten; nicht diese oder jene Form derselben, sondern dass überhaupt Religion da ist. Dazu ist aber bislang, von einigem oberflächlichen Gerede abgesehen, noch nirgends der Versuch gemacht. Hic Rhodus, hic salta! Dr. G. A. Wyneken.

Briefe Samuel Pufendorfs an Christian Thomasius (1687—1693). Herausgegeben von Emil Gigas. (Histor. Bibliothek. Bd. 2.) München u. Leipzig, R. Oldenbourg 1897. 78 S. M. 2,—.

Die Originale dieser prächtigen und für die Entstehungsgeschichte der bürgerlichen Aufklärung höchst interessanten Briefe befinden sich in der kgl. Bibliothek zu Kopenhagen. Es sind 34 an der Zahl nebst einem Schreiben an Pufendorfs Witwe. Thomasius Antworten sind leider nicht vorhanden. Den Hauptinhalt der Briefe bilden Mitteilungen über akademische und litterarische Reibereien mit den orthodoxen Kollegen. Der angesehene und würdige Pufendorf bekennt, Thomasius, der allezeit Kampfbereite, treffe in Vielem seine eigene Meinung, „die ich aber zu publiciren nicht hardiesse gnug gehabt habe, vnd also lieber bey dem communi blieben". Es handelte sich ja vor allem darum, die Theologie, die Scholastik aus der Jurisprudenz zu eliminieren, das mittelalterliche Dei gratia. Und da die „raisons", die zureichenden Gründe, bald nicht mehr verfingen, ward der Kampf mit minder akademischen Waffen geführt, mit Ironie und Satire, die freilich noch ein wenig derb auftritt und von der jovialen und glänzenden Vollendung, die sie unter den Händen Liscows und Lessings erfuhr, noch wenig ahnen lässt; „dass ein guter Mann einen kahlen fincken mit nasenstübern abweiset, kann nicht schaden". Es ist eine Freude, aus so intimer Nähe die kräftige, selbstbewusste, humorvolle Persönlichkeit Pufendorfs kennen zu lernen; daneben fällt manch prächtiges, oft ganz sententiöses Wort über seine hochwürdigen Gegner u. dgl. Und wer teilte nicht im Geheimen etwas die Schwachheit des alten Pufendorf: „dass ich sothane gepfefferte scripta, da ingenium bey ist, gerne gelesen. Kann aber nicht in abrede seyn, dass sie schwerlich mit den regeln des Christenthumbs conciliiret werden können, man wolte denn sagen, dass etliche leute weren, die nicht anders, als durch dgl. salia volatilia könten curirt werden".

Dr. G. A. Wyneken.

E. Schultze, Über die Umwandlung willkürlicher Bewegungen in unwillkürliche. (Freiburger Inaug.-Diss.) Leipzig, Gg. Freund 1897. 42 S. 1,20 M.

Bekanntlich wird der Fortschritt des tierischen Organismus dadurch bewerkstelligt, dass er (durch „Übung") seine bisher noch einen

bewussten Entschluss erfordernden Bewegungen zu unwillkürlichen macht, so dass er nun für neue Eindrücke und Entschlüsse frei wird. Auch der „Instinkt“ ist nichts als solche vererbte Dressur, sozusagen „hoarded labour“, psychisches Kapital. Der Verfasser führt diesen überaus wichtigen Punkt in seiner interessanten Schrift vor allem für den menschlichen Organismus aus. Nachdem er zuerst eine Anzahl von ursprünglich willkürlichen, unwillkürlich gewordenen Bewegungen aufgezählt hat, erörtert er die Frage, welche Teile des Nervensystems bei dieser Umwandlung beteiligt seien. Darauf geht er zur Vererbung von Bewegungen und demgemäss zur Entstehung von Instinktbewegungen über. Zu den am festesten vererbten Bewegungen gehören die Ausdrucksbewegungen. Nach einer Übersicht über unsere sämtlichen Bewegungen zieht endlich der Verfasser das Fazit, die Mehrzahl derselben sei willkürlich, die Grundform aller Bewegung aber die unwillkürliche. Er scheint uns eher das Gegenteil bewiesen zu haben; nur handelt es sich hier leider um einen Streit um ein Wort. Und dies Unglück scheint dadurch verursacht zu sein, dass die physiologische Betrachtung es liebt, den Menschen zu isolieren, statt einfach biogenetisch vorzugehen. So würde man auf eine Grundform der Bewegung des Organismus kommen, auf die die Kategorien „willkürlich“ und „unwillkürlich“ nicht mehr passen.

Dr. **G. A. Wyneken.**

Jahrbücher der Kgl. Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt. Neue Folge. Heft XXIV. Erfurt 1898, C. Villaret. 5 M.

Das vorliegende Heft enthält eine Reihe von populären Aufsätzen aus dem Gebiete der Geschichte, Heilkunde und Ästhetik. Der Zweck dieser Abhandlungen (z. T. Vorträge aus öffentlichen Sitzungen der Akademie) ist nicht sowohl die Bereicherung der Wissenschaft mit neuen Entdeckungen, als vielmehr die Popularisierung geeigneter Gebiete und die Bildung eines guten öffentlichen Geschmackes. Als besonders interessant verdient jedoch daneben hervorgehoben zu werden, ein kurzer Bericht über das Goethe-National-Museum aus der berufenen Feder seines Direktors, des Geh. Hofrats Dr. Ruland.

Prof. Dr. W. Heinzelmann, Christentum und moderne Weltanschauung. Erfurt 1897, C. Villaret (Inh. A. Frahm). 119 S. 1,20 M.

Im ersten Teile („Der Kampf um die Weltanschauung“) liefert der Verfasser eine Art Geschichtsphilosophie, die nachweisen soll, wie das Christentum Kulturprinzip geworden ist, und wie eine vom Christentum abgewandte Kultur (z. B. die moderne Philosophie) sich selbst richtet. Dabei geht der Verfasser denn etwas zu bündig vor. Nietzsche z. B. (S. 49) stellt doch ein auch christliches Problem auf, nämlich: wie komme ich über die Stufe des bürgerlich-sittlichen Menschen heraus? — Im zweiten Teile wird die Vereinigung der

„geistlichen“ und „weltlichen“ Bildung gefordert. Nicht um den Ausgleich einer Antithese handelt es sich, denn in der heutigen Kultur steckt als Ferment die geistliche Bildung des Christentums. Weit entfernt, kulturfeindlich zu sein, stellt dieses der Bildung ein höheres Ideal auf; das Christentum ist die Vollendung des Menschentumes.

Dr. Hans Schulz, Markgraf Johann Georg von Brandenburg und der Streit um Jägerndorf, Beuthen und Oderberg 1607—1624 (Sonderabdruck aus der Zeitschr. des Vereins für Gesch. u. Alterth. Schlesiens Bd. XXX 1898. Breslau, J. Max & Komp.).

Diese Episode hat nicht nur Interesse, weil jener Streit bekanntlich in den schlesischen Kriegen Friedrichs des Grossen ausgetragen wurde, sondern auch, weil die Verdrängung des protestantischen Brandenburgers Johann Georg aus Jägerndorf offenbar eine Machination der Gegenreformation gewesen ist, wie aus obiger Untersuchung zur Genüge hervorgeht. Der wichtigste Vorwand Rudolfs II., die Bestätigung Johann Georgs in Jägerndorf abzulehnen, war die Behauptung, Ludwig von Ungarn habe s. Z. (1523) nur an die Nachkommen Georgs von Brandenburg-Ansbach, also nur an die fränkische Linie die Erlaubnis zur Erwerbung Jägerndorfs gegeben, nach deren Aussterben falle es an Böhmen zurück; natürlich bestreiten die Brandenburger diese enge Auslegung des Wortes Erben. Der Prozess wurde vom Kaiser mehr und mehr verschleppt, Johann Georg suchte naturgemäss einen Rückhalt bei der pfälzisch-reformierten Partei, und das gab nach der Besiegung des „Winterkönigs“ dem Kaiser die erwünschte Gelegenheit, Johann Georg in die Acht zu thun und damit seine Ansprüche definitiv abzuschneiden.

Zwei Miscellen zur Danziger Buchdrucker- und Litteraturgeschichte im 17. Jahrhundert. Von Dr. O. Günther. Separat-Abdr. aus der Zeitschr. des westpreuss. Geschichtsvereins. Heft 38.

Für uns ist von diesen Mitteilungen nur die erste — die zweite behandelt das „Preussische Haanen-Geschrei“ von 1656, eine politisch-satirische Flugschrift — von Interesse, die Nachricht giebt von dem Schicksal der Danziger Drucke, der Janua Reserata und des Vestibulum des Comenius. Der Autor hatte beide dem Drucker Hünefeld zugesagt, doch hatte dessen Konkurrent Rehte sich der Janua Reserata bemächtigt und beim Rat Recht bekommen. Er gab dieselbe wider des Comenius Willen heraus. Schliesslich drang aber doch kraft Kgl. polnischen Privilegs von 1634 der rechtmässige Verleger durch. — Der Verfasser spricht zum Schlusse den Wunsch aus, die Comenius-Gesellschaft möge doch einmal eine vollständige Bibliographie der Schriften des Comenius veranlassen. Wir teilen den Wunsch und werden der Sache näher treten, sobald sich ein Bearbeiter gefunden hat.

Dr. G. A. Wyneken.

In Heft 1/2 des Jahrbuchs für die Geschichte des Protestantismus in Österreich finden wir den Schluss der Arbeit von Becker über die in Anhalt ordinierten böhmischen Pastoren am Ende des 16. Jahrh. und die Fortsetzung der Publikation von Unger über eine Wiedertäuferhandschrift des 17. Jahrh., die zwei Lieder auf Hans Krail und Hans Platner oder Passauer enthält. Ausserdem notieren wir einen Aufsatz von Menčik über die Beziehungen, die der kaiserliche Rat Caspar v. Nidbruck, dessen Briefwechsel mit Melanchthon ebenfalls in diesem Heft mitgeteilt wird, mit den böhmischen Calixtinern anknüpfte, um zum Zwecke einer Kirchengeschichte die böhmischen Reformatoren kennen zu lernen. Die Festrede Loesches, die das Heft einleitet, führt die lange Reihe der Männer vor, mit denen Melanchthon in Österreich-Ungarn, namentlich in Böhmen engere Verbindung hatte.

Zum XVIII. Bande des historischen Jahrbuchs der Görresgesellschaft hat Kopp eine warm geschriebene Biographie des Humanisten Petrus Paulus Vergerius des Älteren beigetragen, dessen Charakter und Gelehrsamkeit er hochstellt. Er behandelt eingehend das äussere Leben und die mannigfachen persönlichen und litterarischen Beziehungen des bedeutenden Mannes, der politisch namentlich 1406 mit einer grossen Konsistorialrede hervortritt, die in flammenden Worten zur Beseitigung des Schismas aufforderte und Wege dazu angab. Dann führt der Verf. unter kurzer Besprechung die Schriften und Werke Vergerios an und verweilt ausführlicher bei dem, leider nur unvollständig bekannten Briefwechsel, aus dem er einzelne Proben mitteilt, die auf Gesinnung, Einsicht und Charakter des Schreibers ein helles Licht werfen. Wir heben unter seinen Schriften die berühmteste und in unzähligen Drucken und Handschriften verbreitete, den Traktat de ingenuis moribus ac liberalibus studiis, hervor, die erste Schrift über Erziehung der Jugend, die ein Humanist verfasst hat.

F. Krones in Graz veröffentlicht in der Allg. Ztg., Beilage Nr. 260, einen Aufsatz über Wilh. v. Rosenberg (1535—1592). Es wäre erwünscht, wenn die umfangreiche Korrespondenz Rosenbergs, die im Archiv zu Wittengau vorhanden ist, einmal an das Licht käme.

Über Leben und Schriften Johannes von Wesel handelt ein Aufsatz von Clemen in der deutschen Ztschr. f. Geschichtswissenschaft 1897, Vierteljahrsheft 2. Nach einer kurzen Zusammenstellung der in betracht kommenden Quellen giebt er eine Übersicht über das Leben und bespricht dann die beiden noch erhaltenen Schriften, die ihm zugeschrieben werden. Dabei bringt er gute Gründe vor, die es zweifelhaft erscheinen lassen, ob Johann von Wesel die eine dieser Schriften, das opusculum de auctoritate etc., verfasst habe. Am Schlusse druckt er einen Bericht über das Verhör Wesels ab, in dem sein Umgang mit einem „Böhmen“ eine gewisse Rolle spielte. —

Einige Nachträge zu dem Aufsatze von Clemen macht Hausleiter im 4. Vierteljahrsheft.

Ein bibliographisches Hülfsmittel, das schon seit langer Zeit als ein dringendes Bedürfnis empfunden worden ist und von dem der erste Band bis jetzt vorliegt, können wir freudig begrüssen in der „Bibliographie der deutschen Zeitschriften-Litteratur", hrsg. von F. Dietrich (Leipzig, Fr. Andrä's Nachf. 1897). Wir finden darin (nach dem Titelblatt) ein „alphabetisches nach Schlagworten sachlich geordnetes Verzeichnis von ca. 8500 Aufsätzen, die während des Jahres 1896 zumeist in wissenschaftlichen Zeitschriften deutscher Zunge erschienen sind". Das Werk erscheint auf Subskription, der Preis des ersten Bandes beträgt 6 Mk. Wir wünschen mit dem Herausgeber, dass das Unternehmen, welches sich selbst hinreichend empfiehlt, von allen Seiten eine genügende Förderung erfahren und damit sein gleichmässiges Fortschreiten verbürgt werden möge. —

Nachrichten und Bemerkungen.

Die **Kampfmittel**, die in grossen religiösen und politischen Kämpfen üblich sind, kehren unter gewissen Verhältnissen in ausserordentlicher Gleichartigkeit wieder. Wenn man dies im Auge behält, kann man aus der Gegenwart viel für das Verständnis der Vergangenheit und aus der Vergangenheit viel für die Gegenwart lernen. Man sollte nur z. B. einmal die Verwendung des Namens „Atheisten“ seit dem 17. Jahrhundert studieren. Der Ausdruck, der frühzeitig ein weitverbreitetes Schlagwort wurde — man kennt ja die Bedeutung von Schlagworten zur Erzielung von Wirkungen auf die Masse — diente als Kampfmittel auch gegen politische Gegner und wider solche, sonst religiös und sogar christlich gesinnte Richtungen, die dem jeweilig herrschenden Glaubens-Systeme widersprachen. Eine ähnliche Bedeutung hat der zu verwandten Zwecken gebrauchte Ausdruck „Synkretisten“ oder, wie man später sagte, „vage Glaubensstandpunkt“ gewonnen. Die Geschichte der theologischen Kunstausdrücke ist keineswegs bloss ein Ausschnitt aus der kirchlichen, sondern auch aus der politischen Geschichte.

Wir haben früher (M.H. der C.G. 1896 S. 319) uns schon einmal gezwungen gesehen, einige geschichtliche Betrachtungen der „Wochenschrift für die Aufgaben des christlichen Adels“, die als „Organ der deutschen Adelsgenossenschaft“ erscheint, über Comenius an dieser Stelle zu erwähnen. Das Adelsblatt setzt den Kampf gegen die von Comenius vertretenen Grundsätze fort und spricht sich in Nr. 47 vom 20. November 1898 S. 764 über das Prinzip der Gewissensfreiheit oder, wie es sagt, der Glaubensfreiheit, folgendermassen aus: „Je mehr Freiheiten gegeben werden, desto unverschämter und schamloser treten meist die Nachtseiten der menschlichen Natur in die Erscheinung, und seitdem der Grundsatz der religiösen Glaubensfreiheit zur Geltung gekommen ist, ist keine ‚Freiheit‘ mehr gegeben worden, die nicht zum Schaden der Gesamtheit durch die ‚finsteren Mächte‘ im Menschen ausgenutzt worden wäre. Die Glaubensfreiheit soll zunächst unserm Herrn und Heiland zu Gute kommen, dass Er freie Bahn habe auf Erden, nicht aber, dass wir Menschen nun ohne Ihn unsere eigenen Wege gehen und uns selbst vergöttern sollen. Aber auch diese Freiheit, die es uns möglich macht, freiwillig zu Ihm zu kommen, ist von finsteren Mächten ausgenutzt worden, uns völlig von ihm abzuwenden.“ [1]) Wenn die religiöse Glaubensfreiheit zu den Freiheiten gehört, deren Gewährung „die Nachtseiten der menschlichen Natur

[1]) Diese Worte hat das Adelsblatt sperren lassen.

in die Erscheinung treten lässt“ und wenn sie von finsteren Mächten zur „völligen Abwendung“ der Christen von Christus missbraucht worden ist, so ist es die höchste Zeit, sie ebenso als eine verderbliche Forderung des „Liberalismus“ zu bekämpfen, wie alle anderen „Freiheiten“ bekämpft werden müssen. In der That wird denn auch der Liberalismus von dem Verfasser ebenso wohl mit dieser Lehre wie mit einer anderen, ebenso wichtigen Theorie in Zusammenhang gebracht, in dem er sagt, dass „mit der Grundanschauung des Liberalismus gebrochen werden müsse, dass der Mensch von Natur gut sei“ (S. 763). Man übersieht nach v. B. (der Verfasser unterzeichnet sich mit dieser Chiffre), dass „durch den Liberalismus Kräfte frei geworden sind, die zum Nutzen der Völker hätten gebunden bleiben müssen“. Diesen Artikel druckt die Schriftleitung als Leitaufsatz unter der Überschrift

Entweder — Oder!

ab. Das „Deutsche Adelsblatt“, das in den Kreisen der Armee verbreitet ist, — die „Adelsgenossenschaft“ zählt jetzt über 2000 Mitglieder, meist Offiziere — pflegt sich aufrichtiger als viele Tagesblätter zu geben und verdient deshalb alle Beachtung. In Frankreich sind die gleichen Überzeugungen innerhalb der Armee mit Hülfe der Gesellschaft Jesu bereits zum Ziele gelangt.

Die Akademien der ersten christlichen Jahrhunderte und der Gnostizismus. Der Gnostizismus, sagt Ad. Harnack (Lehrbuch der Dogmengeschichte I[2] 1890 S. 203), stellt sich in einer langen Reihe von Gruppen dar, die alle denkbaren Formen von Vereinigungen umfassen. Besonders ist nach Harnack auf die Form der Philosophenschulen zu achten, da sie in späterer Zeit für die Entwicklung der Lehre in der Kirche überhaupt von höchster Bedeutung geworden ist. Harnack führt eine Reihe von Namen an, welche diese Vereinigungen von Gnostikern, soweit sie sich in der Form von Philosophen-Schulen zusammenfanden, besessen haben; sie hiessen collegium (Tertull. ad Valent. 1), *θίασος* (Iren. I, 13, 4 für die Marcianer), Synagoge, secta (ohne schlimme Nebenbedeutung), *αἵρεσις*, congregatio, conventiculum, conciliabulum, auch *διδασκαλεῖον* (= schola), letzteres bei Anhängern des Marcion. Manche hatten nach Harnack eine Mysterien-Organisation, d. h. einen Geheimkult mit Weihungen etc. — Auffallend ist, dass in dieser Aufzählung der Name Akademie fehlt und doch gehört er in dieselbe Kategorie. — Natürlich werden die „Schulen“ von dem Augenblick an, wo das Christentum die Wege der Grosskirche einschlug, heftig bekämpft, und Irenaeus, Tertullian und Hippolyt suchen sie dadurch den rechten Christen verdächtig zu machen, dass sie jenen ihre Abhängigkeit von Pythagoras und Plato u. s. w. vorwerfen. Auch weisen die alten Polemiker darauf hin, dass der Geheimkult Manches aus dem Kult der Ägypter und anderer orientalischen Religionen entnommen habe, dessen Beibehaltung den wahren Christen nicht gezieme. So begann allmählich die Ausscheidung der „Schulen“ und der von ihnen vertretenen Gedanken und Grundwahrheiten des älteren Christentums aus der Grosskirche. Es tauchten, wie es bei solchen Kämpfen der Fall zu sein pflegt, wider diese „Christen“

— denn sie nannten sich so und nicht „Gnostiker“ — allerlei Sektennamen auf, z. B. Marcioniten, Valentinianer und Basilidianer, und die „Rechtgläubigen“ bestritten ihnen das Recht, den Christennamen zu führen. Es kam alles darauf an, wer die Staatsgewalt gewinnen werde, um die eigenen Ansprüche mit ihrer Hülfe durchzusetzen. So traten allmählich neben die „Schulen“ die Kirchen und die Namen Schola, Secta, Haeresis u. s. w., die früher keineswegs eine schlimme Nebenbedeutung besessen hatten, erhielten den Begriff einer verbotenen, nicht christlich-rechtgläubigen, ja unchristlichen oder „atheistischen“ Vereinigung und Verbindung.

Hexen und Waldenser. In einer sorgfältig gearbeiteten und gut geschriebenen Abhandlung der Historischen Zeitschrift N. F. 45. Bd. Heft 3 S. 385 ff. untersucht Joseph Hansen (Köln) die Geschichte von „Inquisition und Hexenverfolgung im Mittelalter“. Die Sache ist für das Forschungsgebiet der C.G. von grosser Bedeutung. Hansen weist nach, dass etwa vom Jahre 1400 an eine „Vermischung der beiden Begriffe Hexen und Waldenser eintrat“ und dass diese Vermischung „für die romanischen Länder während des 15. Jahrhunderts charakteristisch wurde“ (S. 413). Er erwähnt in einer Anmerkung, dass Papst Eugen IV. diese Vermischung in einer Bulle vom 23. März 1440 ganz bestimmt ausspricht, womit er sie gewissermassen unter die Autorität der höchsten kirchlichen Instanz stellt[1]). Hansen kündigt an, dass er anderwärts auf den Ausgangspunkt dieser Vermischung zurückkommen werde. Wir würden uns freuen, wenn der Verfasser bei dieser Gelegenheit auf die Ursachen wie auf die ganz ausserordentlich wichtigen Folgen derselben näher eingehen würde als es in dem vorliegenden Aufsatz geschieht. Man mag über die Frage, ob diese Vermischung auf eine planmässige Aktion der Inquisitoren zurückzuführen ist (was sich ja natürlich sehr schwer oder überhaupt nicht aus den Akten beweisen lassen wird), denken wie man will, so ist doch sicher, dass dieselbe, sobald sie erreicht war, ein **Kampfmittel** vorzüglichster Art zur Bekämpfung der Ketzerei darbot. Man besass damit eine Handhabe, nicht nur um die „Ketzer“ vor der öffentlichen Meinung in den schändlichsten Verdacht zu bringen, sondern auch um ihnen auf dem Rechtswege in besonders bequemer Art beizukommen. Allmählich nämlich wurden während des 15. Jahrhunderts die Verfolgungen und Hinrichtungen bloss um des Glaubens willen doch stark anrüchig; der aufkommende Humanismus verstärkte die Opposition. Auch führten die Glaubensprozesse oft unliebsames Aufsehen herbei, die viele zu gleichen Ketzereien verführten. In früheren Zeiten hatte man sich, um diesen Ge-

[1]) In dieser Bulle (s. Monumenta conciliorum Sec. XV, Concil. Basil. SS. 3, 483) wirft Eugen IV. dem Gegenpapst Felix V. (Herzog von Savoyen) vor, dieser habe sich verführen lassen durch die praestigia, sortilegia ac fantasmata nonullorum infelicissimorum hominum ac muliercularum, qui suo salvatore relicto retro post Sathanam conversi demonum illusionibus seducuntur, qui vulgari nomine ‚stregule‘ vel ‚stregones‘ seu ‚Waudenses‘ nuncupantur, et quorum in patria sua permagna copia esse narratur“.

fahren zu entgehen, der „Ketzer“ öfters durch gerichtliche Verfolgungen wegen Unsittlichkeit, Ehebruchs u. s. w. entledigt. Alles dies fiel hinweg, nachdem es feststand, dass die „Hexensekte“ nur eine Abart der „Ketzersekten“ war und umgekehrt. Erst wenn man diese Entwicklung der Ketzerverfolgung kennt, versteht man auch manche bis dahin unerklärte Thatsachen. Man hat es z. B. unbegreiflich gefunden, weshalb die ersten „Wiedertäufer“, wenn sie wirklich „Waldenser“ waren, sich nicht auch so genannt hätten, und aus ihrem Schweigen hat man gefolgert, dass sie auch nicht Mitglieder dieser Sekte gewesen seien. Aber wie konnten die „Täufer“ (die sich ebenso wie die sog. Waldenser einfach „Christen“ und „Brüder“ nannten) sich einen Namen geben, der sie in den gefährlichsten Verdacht und in die unmittelbarste Lebensgefahr stürzte? Zudem war auch für die „Brüder“ bis um die Mitte des 16. Jahrhunderts der Name „Waldenser“ ein Ketzername, den sie bis dahin keineswegs als Gemeinschaftsnamen angenommen hatten. Hansen weist nach, dass Inquisitoren wie Ludwig von Paramo, die hierüber am besten unterrichtet sein mussten, schon um 1550 die Zahl der seit 1400 (also in 150 Jahren) zum Feuertode verurteilten „Hexen“ auf etwa 30000 schätzten. Die Mehrzahl der Verbrannten waren Frauen, dass aber auch viele Männer darunter waren, ergeben die einzelnen Prozesse. So wurden bei einem Hexenprozess, der vom Jahre 1427 an in der Dauphiné stattfand, neben 110 Frauen 57 Männer verbrannt und ertränkt. Immer und überall sind in älteren Zeiten die Prozesse und deren Opfer gerade in denjenigen Ländern am zahlreichsten, wo auch die „Waldenser“ am zahlreichsten waren. Dass das ganze Verfahren dauernd die Billigung der Curie fand, weist Hansen S. 407 f. nach, wo sich ein Verzeichnis der wichtigsten Bullen findet, in welchen die Päpste seit dem Anfang des 14. Jahrhunderts die ketzerischen Qualitäten der Hexen bestätigt haben. Was sind gegen solche Verirrungen alle jene „Häresien“ und „Irrtümer“, deren man die „Ketzer“ unausgesetzt bezichtigt?

Albrecht Dürer und Hans Denck in Antwerpen um 1520. In diesen Heften (M.H. der C.G. 1896 S. 287 Anm. 1) hatte ich darauf hingewiesen, dass Albrecht Dürer in seinen zu Antwerpen im September 1520 niedergeschriebenen Tagebuch-Notizen einen Hans Dene erwähnt, mit welchem er damals in Beziehung stand, und hinzugefügt, dass bei der nachweislich verderbten Namensform (eine andere Handschrift liest Hans Dener) hier ebenso wie bei zahlreichen anderen Namen des Tagebuchs eine Entstellung aus „Hans Denc“ vorliegen könne. Denck selbst nennt Dürers Schüler Jörg Penz, Barthel und Sebald Beheim und andere im Jahre 1524 zu Nürnberg (wo er gleichzeitig mit Dürer damals wirkte) seine „Brüder“, stand also diesem Kreise sehr nahe. — Neuerdings bin ich nun auf Grund einer Notiz Alfred Heglers auf die Thatsache aufmerksam geworden, dass Denck selbst in der Erklärung des Propheten Micha (Strassburg, Jacob Camerlander), die nach seinem Tode ans Licht kam, sagt (Bl. 83b), er sei eine Zeit lang „in welschen Landen“ gewesen. Da wir über den Lebensgang dieses Mannes sonst sehr genau unterrichtet sind, so kann dieser Aufenthalt nur in die Jahre 1520—1522 fallen, wo er bisher aus

unseren Augen verschwunden war. Damit ist ein weiterer Hinweis auf die Richtigkeit unserer Vermutung gegeben, die für die Lebensgeschichte Dencks aus bestimmten Gründen ebenso wichtig ist wie für diejenige Albrecht Dürers.

Die Akademie des Palmbaums und der Grosse Kurfürst. In der Stammrolle der Mitglieder der Akademie Zum Palmbaum, die Fürst Ludwig von Anhalt im Jahre 1617 mit einigen Brüdern zu Weimar begründet hatte, erscheint hinter 400 anderen Fürsten, Grafen, Staatsmännern und Gelehrten der Name **Friedrich Wilhelm, Churfürst zu Brandenburg,** aufgenommen im Jahre 1643 (G. Krause, Ludwig, Fürst zu Anhalt-Cöthen u. s. w. Bd. III. Neusalz 1879. S. 323 ff.). Friedrich Wilhelm war aber nicht der erste seines Hauses, der diesen Schritt that; als fünfundneunzigstes Mitglied erscheint in der Rolle Markgraf Hans von Brandenburg (aufgenommen 1624), als einhundertundfünfundzwanzigstes Markgraf Christian zu Brandenburg (aufgenommen 1627), als dreihundertundachtes Markgraf Sigismund von Brandenburg (aufgenommen 1637) und als dreihundertundsiebentes Georg Wilhelm, Churfürst zu Brandenburg (aufgenommen 1637). Auch die Brüdernamen, welche diese Mitglieder erhielten, sowie die Abzeichen und der Sinnspruch, den sie sich wählten, stehen in der Stammrolle verzeichnet. Alle diese Thatsachen sind, obwohl wenig bekannt, doch nicht vollständig neu; fast unbekannt aber ist der Umstand, dass der Grosse Kurfürst bereits als Kurprinz sehr nahe persönliche Beziehungen zu einigen der eifrigsten Mitglieder des Palmbaums besessen hat; nirgends hervorgehoben ist auch, dass er den Dietrich von dem Werder, eine der bekannteren Persönlichkeiten des Bundes, zu seinem Geheim-Rate machte (s. Protokoll des brandenburg. Geh. Rats. Lpz., Hirzel Bd. III, 357) und ihn in seine nächste persönliche Umgebung zog. Von den Zeitgenossen und Mitarbeitern des Grossen Kurfürsten seien u. a. folgende Mitglieder erwähnt: G. R. von Leuchtmar, Cuno und Gebhard von Alvensleben, Hans Georg und Benno von Arnim, sieben Glieder der Familie von Borstel, Conrad und Georg Ehrenreich von Burgsdorf, Julius und Augustin von Bülow, vier Glieder des Geschlechts von Dieskau, Christoph Burggraf zu Dohna, Siegmund von Götzen, drei Glieder der Familie von Keudel, vier des Geschlechts von dem Knesebeck, Dietrich Kracht, acht Glieder der Familie von Krosigk, Robert Douglas, Dietrich Wilh. v. Friesen, Peter und Heinrich Eberhard von Gersdorf, Joachim von Glasenapp, Georg von der Goltz, Hans Adam von Hammerstein, H. Chr. von Hardenberg, Jost Gerh. von Hartefeld, drei Glieder der Familie von Haxthausen, Georg Friedrich und Christian Grafen zu Hohenlohe, Wilh. von Kalchum, gen. Lohausen, Herm. Kardorf, Hans Jacob und Hans Georg von Koseritz, Johann Sigismund von Löben, Siegmund, Moritz und Joachim von der Marwitz, Carl Heinr. von Nostiz, Carl Friedr. und Georg von Pawel, Hans Zacharias, Hans und Otto Christoph von Rochow, Herm. von Schweinitz, Otto von Schwerin, Heinr. Wilh., Phil. Heinrich, Friedrich und Joh. August Grafen von Solms, Joh. Spauer, H. Chr. von Uechtritz, Christian,

Volradt und Philipp Grafen von Waldeck, Hans Georg und Joh. Casimir von Wartenberg, Joh. Joachim und Herm. Simon Grafen von Wartensleben, Heinr. von Wuthenow, Nic. von Zastrow und viele andere. Es wäre sehr der Mühe wert, dieser Sache einmal näher nachzugehen.

Eine der grössten geschichtlichen Wendungen, die das Geschick Deutschlands in geistiger, religiöser, kirchlicher und politischer Rücksicht je erfahren hat, knüpft sich an die Niederlage der Böhmen am **Weissen Berge** (1621) und die schweren Schläge, die die katholischen Mächte mit Hülfe der lutherischen Fürsten von Sachsen, Hessen-Darmstadt u. s. w. den evangelischen Mächten in rascher Folge beibrachten. Die Wendung war um so jäher, weil seit dem Jahre 1609, wo Brandenburg mit Hülfe seiner Freunde sich am Niederrhein festgesetzt hatte, die Reformierten im Reiche ganz ausserordentliche Erfolge erzielt hatten — Erfolge, die in dem geistigen und militärischen Leiter dieser Bewegung, dem Fürsten **Christian von Anhalt**, die Hoffnung auf die Vorherrschaft der reformierten Mächte im Reiche erweckt hatten. Die Mächte, deren Hülfe Fürst Christian zur Durchführung dieser Ziele gewinnen zu können hoffte, waren die Kurhäuser Pfalz und Brandenburg, welch' letzteres gerade damals zur reformierten Kirche übergetreten war. Am pfälzischen Hofe war Fürst Christian, wie Markgraf Ernst von Brandenburg am 13. Oktober 1609 an seinen Bruder, den Kurfürsten Johann Sigismund schreibt, „schier das Faktotum“ und Brandenburg stand eben im Begriff, demselben Fürsten die gesamte militärische Leitung seiner Sache am Niederrhein in die Hand zu geben. Die Vertrauensstellung, die Fürst Christian sich am Hofe König Heinrichs IV. von Frankreich erworben hatte, befestigte natürlich seinen Einfluss an den grossen reformierten Fürstenhöfen des Reiches. Nach zwei Jahrzehnten lagen alle die Hoffnungen und Entwürfe Christians in Trümmern und das Meiste von dem, was er geschaffen hatte, war zerstört. Aber zwei wichtige Faktoren leisteten dem Ansturm der verbündeten katholischen und lutherischen Mächte Widerstand, an deren Schaffung und Befestigung auch der kluge Anhalter mitgewirkt hatte, nämlich die emporstrebende Macht des **Hauses Brandenburg**, die sich nach der Niederwerfung der Pfalz als das Hauptbollwerk der Reformierten auf dem Kontinente bewährte, und die von dem anhaltischen Fürstenhaus beschützten und gepflegten Akademien und Sozietäten, die nach der Schwächung der reformierten Hochschulen und nach dem Untergang der böhmischen Brüder wichtige religiöse Grundsätze vor der völligen Zurückdrängung bewahrten und einen bis jetzt viel zu wenig gewürdigten nachhaltigen Einfluss ausgeübt haben.

Der Name „Pansophie“, der von Comenius und seinen Gesinnungsgenossen mit Vorliebe gebraucht wird, wurde schon im 18. Jahrhundert selbst von den Freunden comenianischer Weltanschauung aufgegeben, weil es den Gegnern gelungen war, dem Namen „Pansophisten“ einen verdächtigen Beigeschmack zu geben; aus dem im Jahre 1702 erschienenen „Anabaptisticum et Enthusiasticum Pantheon oder Geistliches Rüsthauss wider die alten Quäker und neuen Freygeister“ geht hervor, dass man die „Pansophisten“

für **„Rosenkreuzer“** hielt und beide mit den „Wiedertäufern“ in eine Linie stellte. Um so wichtiger ist es für die Charakteristik gewisser Männer, wenn sie trotzdem den verdächtigen Namen gebrauchen. In Halle hatte, wie Dreyhaupt berichtet, Friedrich Mateweis im Jahre 1700 einen 1697 begonnenen Prachtbau vollendet, an dem „so aus- als inwendig Pansophia, Polyhistoria, tam sacra quam profana, besonders res gestae des grossen Friedrich Wilhelm“ zu sehen waren. Friedrich Mateweis, als Sohn eines Geistlichen in Sonnentin am 10. November 1648 geboren, bezog 1664 die Universität Jena, wo er Theologie und Philosophie studierte. 1672 wurde er Konrektor am Grauen Kloster zu Berlin, wo er auch die Söhne Derfflingers unterrichtete. Im Jahre 1681 machte ihn der Grosse Kurfürst zu seinem Sekretarius und übertrug ihm den Vertrauensposten eines Postmeisters in Halle. Auf seinen Zusammenhang mit den „Akademien“ der „Pansophisten“ deutet auch die eigentümliche Verbindung der Studien, die er trieb; er beschäftigte sich ausser mit Theologie und Pansophie besonders mit Mathematik und Baukunst (er erfand eine neue Säulenordnung) und errichtete schliesslich eine Erziehungs-Anstalt (1702), die er „Athenäum Salomonis“ nannte, indem er offenbar mit diesem Namen eine Hindeutung auf den Bau des „Templum Salomonis“, den die Akademien sich zum Ziel gesetzt hatten, bezweckte. Mateweis starb im Jahre 1705. Es wäre erwünscht, über die Beziehungen des merkwürdigen Mannes Näheres zu erfahren.

Im Verlage von Friedrich Ebbecke in Lissa (Posen) hat Herr Prof. Dr. Nesemann in Lissa zum Besten des Denkmalsfonds einen geschichtlichen Rückblick veröffentlicht unter dem Titel: „Ein Denkmal des Johann Amos Comenius in Lissa zum 350jährigen Jubiläum der Unität am 26. August 1898 (39 S. 8°). Die Schrift giebt eine kurze Übersicht über die Geschichte der gesamten böhmischen Reformation seit Huss und berücksichtigt auch die älteren internationalen Brüdergemeinden, die schon Jahrhunderte vorher im mittleren, westlichen und nördlichen Europa verbreitet waren und an die die Unität enger geknüpft ist als an Huss, ihr Hauptteil aber ist der Charakteristik des Comenius und seiner Bedeutung gewidmet. Obwohl der Verfasser, dem volkstümlichen Zwecke der Schrift entsprechend, Quellenangaben unterlässt, merkt man doch, dass er überall auf die Quellen zurückgegangen ist und eine genaue, aus selbstständiger Prüfung des Materials geschöpfte Kenntnis besitzt. Wir wünschen der Schrift den besten Erfolg.

Seit den zwanziger und dreissiger Jahren unseres Jahrhunderts sind es besonders die Schüler Karl Christian Friedrich Krauses gewesen, welche das Andenken des Comenius in Ehren gehalten und immer wieder auf seine Schriften hingewiesen haben. So findet sich in dem Vorbericht zu Krauses Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Göttingen 1843), welchen H. Leonhardi verfasst hat, folgende merkwürdige Stelle: „Dass die Menschen sich noch nicht allgemeiner vereint haben für eine durchgreifende Verbesserung ihres geselligen Zustandes, in

ähnlichem Geiste, als sie bereits vor nun bald zweihundert Jahren Johann Amos Comenius vorschlug, wird hinreichend daraus erklärt, dass sogar für den Glauben an die Möglichkeit einer solchen Verbesserung eine verständige Grundlage ihnen fehlte. Durch die Wesenlehre wird ihnen eine solche zuerst gegeben. Die Vorahnungen, welche unsere Menschheit aus ihrem kindlichen Alter in der Erinnerung bewahrt hat, gewinnen für sie im Lichte der harmonischen Wissenschaft neuen Wert und der Glaube, dass Gott auf dieser Erde sein Reich begründen wolle und seinen irrenden Kindern zur rechten Zeit helfende und rettende Urgeister schicken werde, wird durch die Philosophie der Geschichte neu belebt. Dieser uralte Glaube, der mehr noch von den Völkern, als von weltklugen Gelehrten festgehalten wird, muss neu befruchtet werden; er ist die Handhabe, an der die Welt sich fassen und schneller vorwärts bringen lässt. Wer diesen Glauben predigt, wer ihn durch überzeugende Hinweisung auf die Lehren der Wissenschaft begreiflich macht, dem werden die Gemüter zufallen und zu allem Guten, zum rein menschlichen Vereine für alles Gute folgen! — Krause, der die Idee dieses rein menschlichen Vereines erforschte und lehrte, damit die Menschen sie prüfen und im Herzen tragen sollten, bis ihre Gedanken reif sein würden, ins Leben überzugehen, und der damit den Grund legte zum Reiche der gottinnigen Menschheit, erkannte, dass damit nicht nur eine neue Stufe erstiegen werde in der Begründung des Reiches Gottes auf Erden, sondern dass der neue Bau im Christentume eine historische Grundlage habe von mindestens achtzehn Jahrhunderten und mit diesen zugleich eine Gewähr der Zukunft!“

Der ehemalige vortragende Rat im Kgl. Kultusministerium zu Berlin, Geh. Reg.-Rat Dr. **G. Eilers** († 1863) erzählt in seinem Werke „Betrachtungen und Urteile des Generals der Infanterie E. L. von Aster über die politischen, kirchlichen und pädagogischen Parteibewegungen unseres Jahrhunderts.“ Saarbrücken 1858. S. 158 von dem Prediger an der Jerusalemer Kirche, **Deibel**, Folgendes. Deibel war ein in den vierziger Jahren zu Berlin sehr angesehener und einflussreicher Geistlicher, der in dem Eilerschen Hause auf Empfehlung Asters Seelsorger und Religionslehrer war. Eilers lobt ihn wegen der Glaubensinnigkeit seiner Predigten. „Deibel, sagt Eilers, war ein Mann von ehrenwerten Gesinnungen und ächter Treue. Als in den Schreckenstagen 1848 einige Geistliche feige genug waren, in dem Kirchengebete, welches nach Anordnung der Liturgie auf das Glaubensbekenntnis folgt, den Namen des Prinzen von Preussen wegzulassen — es ist unser nachmaliger grosser Kaiser gemeint —, hob Deibel diesen Namen mit feierlicher Erhebung der Stimme hervor, und während die übrigen Geistlichen Berlins dem skandalösen Leichenkondukte nach dem Friedrichshain geistliche Weihe erteilten, gedachte er des Begräbnisplatzes an der entgegengesetzten Seite der Stadt, wo die tapferen Krieger begraben waren, die in der Schlacht bei Dennewitz zur Verteidigung Berlins ihr Leben verloren hatten.“ Dieser selbe Deibel wurde von dem Konsistorium, das den Mann schätzte, für eine erledigte Konsistorialratstelle in Vorschlag gebracht. Das Ministerium Eichhorn aber, das die Qualifikation

Deibels nicht bestreiten konnte, lehnte die Beförderung ab und zwar, wie Eilers, der es wissen konnte und wusste, ausdrücklich sagt, lediglich deshalb, weil Deibel Mitglied des Freimaurerbundes war.

Unter dem 10. August 1898 richtete der (anglikanische) Bischof von New-York, F. D. Huntington, ein Schreiben an den Präsidenten der Anwaltskammer von Rochester, Herrn William A. Sutherland, der zugleich Grossmeister einer amerikanischen Grossloge ist, das die Beachtung weiterer Kreise verdient. Herr Wm. A. Sutherland hatte einen öffentlichen Vortrag über „Moralisches Gefühl" gehalten, der in so hohem Masse die Zustimmung des Bischofs Huntington gefunden hatte, dass dieser sich entschloss, dem ihm persönlich unbekannten Redner seine Zustimmung auszusprechen. Mit dem Ausdruck seines Dankes verband Sutherland die Übersendung einiger Grosslogen-Protokolle zum Beweis der Thatsache, dass er (Sutherland) in seinem Vortrag lediglich die Grundsätze seines Ordens vertreten habe. Darauf hin erfolgte unter dem 10. August 1898 die erwähnte Zuschrift Huntingtons. Darin heisst es wörtlich:

> „Es dient sicherlich zur grösseren Befestigung des Glaubens, wenn eine grosse Vereinigung von Männern (es sind die Logen gemeint), die jedes kirchlichen Anstriches entbehrt, männlich, offen und ehrlich ihre Ergebenheit der Religion gegenüber bestätigt, ihren absoluten Glauben an Gott, ihr Bekenntnis zu seiner Urheberschaft und Fürsorge zu einer Zeit erklärt, in der Kritiker, Skeptiker, selbst Priester in der Presse und von der Kanzel ihre Spekulationen und rationalistischen Anschauungen verkünden. Zögernde und furchtsame Verteidiger der guten Sache können von Ihnen lernen, von Ihrem Appell, der mächtig in die Heimstätten des Glaubens in allen Ländern dringt.
>
> Ihre Sprache und die Ihrer Mitarbeiter und Freunde lässt mich jetzt erst erkennen, wie viel das Christentum Ihrem Orden verdankt.
>
> (gez.) F. D. Huntington."

Diese offene Anerkennung vielgescholtener Männer ist sehr charakteristisch für das Land, in dem sie möglich ist. In anderen Ländern ist in dieser Beziehung eine ganz andere Tonart üblich, sehr zum Nachteil derer, die sie anzugeben pflegen, freilich auch nicht zum Vorteil derjenigen, gegen die sie gerichtet ist.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.





Die Comenius-Gesellschaft
zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung
ist am 10. Oktober 1891 in Berlin gestiftet worden.

Mitgliederzahl 1898: 1200 Personen und Körperschaften.

Gesellschaftsschriften:

1. **Die Monatshefte der C.G.** Deutsche Zeitschrift zur Pflege der Wissenschaft im Geist des Comenius. Herausgegeben von Ludwig Keller. Band 1—7 (1892—1898) liegen vor.
2. **Comenius-Blätter für Volkserziehung.** Mitteilungen der Comenius-Gesellschaft. Der erste bis sechste Jahrgang (1893—1898) liegen vor.
3. **Vorträge und Aufsätze aus der C.G.** Zwanglose Hefte zur Ergänzung der M.H. der C.G.

Der Gesamtumfang der Gesellschaftsschriften beträgt etwa 32 Bogen Lex. 8°.

Bedingungen der Mitgliedschaft:

1. Die **Stifter** (Jahresbeitrag 10 M.; 6 fl. österr. W.) erhalten die M.-H. der C.-G. und die C.-Bl. Durch einmalige Zahlung von 100 M. werden die Stifterrechte von Personen auf Lebenszeit erworben.
2. Die **Teilnehmer** (Jahresbeitrag 5 M.; 3 fl. österr. W.) erhalten nur die Monatshefte; Teilnehmerrechte können an Körperschaften nur ausnahmsweise verliehen werden.
3. Die **Abteilungsmitglieder** (Jahresbeitrag 3 M.) erhalten nur die Comenius-Blätter für Volkserziehung.

Anmeldungen

sind zu richten an die Geschäftstelle der C.G., Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Der Gesamtvorstand der C.G.

Vorsitzender:

Dr. **Ludwig Keller**, Archiv-Rat und Geheimer Staatsarchivar, in Berlin W.-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Stellvertreter des Vorsitzenden:

Heinrich, Prinz zu Schönaich-Carolath, M. d. R., Schloss Amtitz (Kreis Guben).

Mitglieder:

Beeger, Lehrer u. Direktor der Comenius-Stiftung, Nieder-Poyritz bei Dresden. Prof. **W. Bötticher**, Hagen (Westf.) Stadtrat a. D. **Herm. Heyfelder**, Verlagsbuchhdlr., Berlin. Wirkl. Geh. Ober-Reg.-Rat Dr. **Höpfner**, Göttingen. Prof. Dr. **Hohlfeld**, Dresden. **M. Jablonski**, Berlin. **Israel**, Oberschulrat, Dresden-Blasewitz. D. Dr. **Kleinert**, Prof. u. Oberkonsistorial-Rat, Berlin. **W. J. Leendertz**, Prediger, Amsterdam. Prof. Dr. **Markgraf**, Stadt-Bibliothekar, Breslau. **Jos. Th. Müller**, Diakonus, Gnadenfeld. Prof. Dr. **Nesemann**, Lissa (Posen). Univ.-Prof. Dr. **Nippold**, Jena. Prof. Dr. **Novák**, Prag. Prof. Dr. **Pappenheim**, Berlin. Seminar-Inspektor Dr. **Reber**, Bamberg. Dr. **Rein**, Prof. an der Universität Jena. Univ.-Prof. Dr. **Rogge**, Amsterdam. **Sander**, Schulrat, Bremen. Dr. **Schneider**, Wirkl. Geh. Ober-Reg.-Rat u. vortragender Rat im Kultusministerium, Berlin. Dr. **Schwalbe**, Realgymn.-Direktor u. Stadtverordneter, Berlin. Hofrat Prof. Dr. **B. Suphan**, Weimar. Univ.-Professor Dr. **von Thudichum**, Tübingen. Prof. Dr. **Waetzoldt**, Provinzial-Schulrat in Breslau. **Weydmann**, Prediger, Crefeld. Prof. D. **Zimmer**, Berlin-Zehlendorf.

Stellvertretende Mitglieder:

Dr. **Th. Arndt**, Prediger an S. Petri, Berlin. Lehrer **R. Aron**, Berlin. Direktor Dr. **Begemann**, Charlottenburg. Pastor **Bickerich**, Lissa (Posen). **Phil. Brand**, Bankdirektor, Mainz. Dr. **Gustav Diercks**, Berlin-Steglitz. **H. Fechner**, Prof., Berlin. Geh. Regierungs-Rat **Gerhardt**, Berlin. Prof. **G. Hamdorff**, Malchin. Bibliothekar Dr. **Jeep**, Charlottenburg. Stadtschulinspektor Dr. **Jonas**, Berlin. Univ.-Prof. Dr. **Lasson**, Berlin-Friedenau. Pfarrer **K. Mämpel**, Seebach bei Eisenach. Univ.-Prof. Dr. **Natorp**, Marburg a./L. Bibliothekar Dr. **Nörrenberg**, Kiel. Rektor **Rissmann**, Berlin. Univ.-Prof. Dr. **H. Suchier**, Halle a. S. Landtags-Abgeordneter **von Schenckendorff**, Görlitz. **Slaměník**, Bürgerschul-Direktor, Prerau. Univ.-Prof. Dr. **Uphues**, Halle a. S. Dr. **A. Wernicke**, Direktor der städt. Oberrealschule u. Prof. d. techn. Hochschule, Braunschweig. Prof. Dr. **Wolfstieg**, Bibliothekar des Abg.-H., Berlin.

Schatzmeister: **Bankhaus Molenaar & Co.**, Berlin C. 2, Burgstrasse.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.